

دليـــل أكسفورد للفلسفة

الجزء الأول

من حرف أ إلى حرف ط

تحرير

تد هوندرتش

ترجمة

نجيب الحصادي

تحرير الترجمة

منصور محمد البابور   محمد حسن أبو بكر

مراجعة اللغة

عبد القادر الطلحي

خ

* **الخبرة**. معرفة ملاحظية مباشرة للعالم. وعلى وجه الخصوص، تقتصر الخبرة أحيانا على الأساس الحسي (*الإحساس) بهذه المعرفة. وفق المعنى الأول، تشتمل خبرة المرء على كل ما عرفه أو اعتقده بخصوص العالم عبر الملاحظة المباشرة ودون استدلال. إذا قرأت كتابا وشاهدت فيلما سينمائيا حول القردة الأفريقية المسماة بالرباح، قد تعرف الكثير عنها، لكن مثل هذه المعرفة لن تشكل جزءا من خبرتك. سوف تكون خبرتك مقتصرة على الكتب والأفلام السينمائية ـ أن كتابا بعينه يقول إن الرباح أحد أنواع الثدييات الرئيسة، وأن ثمة فيلما سينمائيا يصور الرباح على أنه له خطم يشبه خطم الكلب.

وفق المعنى الضيق الثاني، تميز الخبرة عن الاعتقاد أو المعرفة. إنها تشير إلى الحوادث الحسية (مثال الإحساسات البصرية والسمعية) التي تؤسس عليها عادة المعتقدات الخاصة بالعالم. حين تلحظ حدثا، سرقة ما، فإن خبرتك بهذه الحدث سوف تتعين في الإحساسات التي سببتها السرقة فيك. قد تختبر سرقة بهذا المعنى دون أن تعرف أو تعتقد أن ثمة سرقة قد حدثت ـ أي دون أن تختبر السرقة بوصفها سرقة. في هذه الحالة الأخيرة، سوف تكون لديك خبرات سرقية (بالمعنى الضيق لهذا المصطلح) دون أن تكون لك خبرة (أي معرفة) بالسرقة بالمعنى الأوسع.

المعنى الضيق الثاني هو الذي يستخدم في المناظرات الابستمولوجية حول ما إذا كانت كل المعارف تعد في نهاية المطاف امبيريقية ـ أي مؤسسة على الخبرة (*الامبيريقية). إذا كانت المعرفة مؤسسة على الخبرة، وهذه فيما يبدو هي طبيعة المعرفة الملاحظية، يتوجب أن تكون معتقدات المرء بخصوص العالم مستمدة بطريقة ما أو مبررة عبر خبرته الحسية بالعالم. غير أن فهم كيف يتسنى للخبرة أن تقوم بدعم أو تبرير المعتقدات التي تستثيرها يشكل إشكالية. إذا اعتبرنا الخبرة نفسها (كما يفعل بعض الفلاسفة) شيئا شبيها بالاعتقاد، بحيث تحتاز على محتوى قضوي، محتوى يمكن، شأنه شأن محتوى الاعتقاد، أن يكون باطلا، فإن السؤال يثار حول تبرير الخبرة. أي ضمان لدينا (أو حتى تبرير) لصدق الخبرة (أو محتواها)؟ من جهة أخرى، إذا اعتبرنا الخبرة غير قضوية وهذا حالها عادة، أي بوصفها شيئا لا محتوى له (ليس بمقدوره أن يكون باطلا)، سوف يثار السؤال: كيف يمكن للخبرة أن تبرر الاعتقادات المؤسسة عليها. إن الاعتقادات تبرر اعتقادات أخرى عبر ارتباطها بعلاقات منطقية وتفسيرية مناسبة معها، وهذه علاقات تتطلب الاحتياز على محتوى. إذا كانت الخبرات نفسها ليست شبيهة بالاعتقادات، بحيث لا تحتاز على محتوى قضوي، لن يكون بمقدورها أن تستلزم أو تفسر أو تفسَّر من قبل أي شيء. كيف يكون في وسعها إذن أن توظف بوصفها مبررات للاعتقاد في أي شيء؟ لقد شجعت هذه الإشكالية نظريات الاتساق في التبرير على موضعة التبرير (ومن ثم المعرفة) لا في علاقات الاعتقاد بالخبرة، بل في علاقاته بسائر معتقدات المرء (التي تتسق معها). وفق هذه الرؤية، قد تكون خبرتنا بالعالم علة اعتقاداتنا المتعلقة بالعالم، لكنها ليست مبررا لها.

ثمة نظريات أخرى في التبرير (*الوثوقية) تموضع التبرير (نسبة إلى الاعتقادات الملاحظية) في الطريقة التي يمكن بها جعل تلك الاعتقادات تتعلق (على نحو موثوق به) بالعالم عبر الأجهزة الإدراكية التي ينتج عن توظيفها مثل تلك الاعتقادات. مثل هذه النظريات،

خلافا لنظريات الاتساق، تعزو للخبرة دورا سببيا وتبريريا (بوصفها حاملة للمعلومات) في الإدراك المعرفي.

ف.د.

*الوعي؛ الإدراك الحسي.

L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, Mass., 1985).

F. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, Mass., 1986).

A. Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass., 1986).

* **اختبار الزمن.** قيام عمل أو أية فكرة بإثارة الإعجاب أو الاتفاق عبر العديد من الأجيال إنما يستلزم أنه استثنائي ويمكن استحسانه من وجهات نظر مختلفة. في المجال الجمالي، حيث يكون موضوع التقصي مواضيع فردية، وحيث لا وجود لمعيار كلي للذوق، قد يكون اختبار الزمن أفضل محدد، إن لم يكن الوحيد، للجودة النهائية. في السياسة أيضا، حيث معرفة نتائج المؤسسات والسياسات صعبة على القياس المباشر، يصبح اختبار الزمن معيارا قويا للقيمة، خصوصا عند المفكرين *المحافظين.

أي.أوهـ.

*الموروث.

A. Savile, *The Test of Time* (Oxford, 1982).

* **الخارجي العالم.** خارج عن أي شيء؟ عن العقل؟ لكن هذا لا يطرح التقابل الذي نقره حين نستخدم كلمة «خارجي» بمعناها الحرفي، كما في قولنا إن العقار الطبي يمكن أن يستخدم خارجيا، ولكن يتوجب ألا يستخدم داخليا. إننا نتحدث هنا عن العقل كما لو أنه فضاء أو مكان، لكن الأشياء في أي فضاء عادي قابلة لمختلف المواضع، بعضها إلى اليمين وبعضها إلى اليسار، بعضها في المقدمة وبعضها في الخلف، وليس ثمة ترتيب من هذا القبيل يسري على أي شيء يمكن أن يحدث في العقل، فلفظة «في» هنا مجازية. لكن هذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نقابل بين «في العقل» و«في العالم»، لكنه يعني أنه ليس ثمة شيء يعد العالم نسبة إليه خارجيا بالدلالة الحرفية. العالم مجرد مجال ينطبق التمييز بين الخارجي والداخلي ضمنه.

ولكن، قد يكون بالمقدور، دون الركون بقوة إلى مصطلح «خارجي»، تحديد الإشكالية التي يعتقد تقليديا أن وجود عالم خارجي يثيرها. يفترض أن معرفتنا لا تتجاوز نطاق خبراتنا المباشرة، ومن ثم يفترض أنه ليست لدينا قاعدة آمنة لإقرار واقعية أجسام علنية ثابتة. لقد أصبحت مثل هذه *الارتيابية أقل سوادا، لكنه احتفظ بجزء من موقفها في الزعم البراجماتي الذي يقر أن وجود الأجسام المادية يعد في أفضل الأحوال فرضا مفيدا، مسألة نظرية عوضا عن أن تكون مسألة حقيقة. هل يمكن أن تكون هذه هي الحقيقة التي تبقى عندما يتخلص من المماثلات المُساء تصورها.

لا توجد إشكالية إلا بقدر ما يفترض أن ما هو معطى لنا لنبدأ به أقل من العالم الخارجي. لماذا يتوجب أن نسلم بهذا؟ بداية، ثمة صعوبة في عزو معنى واضح لبعض التعبيرات التي تضمّن في تحديد خصائص ما هو معطى لنا في الخبرة، تعبيرات من قبيل *«المعطيات الحسية» أو «الانطباعات». من جهة أخرى، فإننا على أي حال لا نستدل على المادي من أي شيء، ولكن يبدو أن العالم الخارجي يتنزل منزلة يمكن البدء منها.

قد ينشد المرتاب مواجهة الأمر الأول عبر التحول إلى مصطلح *الإحساس. تبدأ معظم نقاشات الإشكالية من أحكام البصر، وقد تكون تعبيرات من قبيل «المعطيات الحسية» موضع جدل في هذا الخصوص، ولكن يبدو أن اللمس لا يقل أهمية في إخبارنا عن خصائص المادي ـ الأعمى لا يشك إطلاقا في مادية الأشياء التي يصطدم بها ـ كما أن اللغة تجد أصلا في كلمة «الإحساس» مصطلحا مناسبا ذا معنى يرتبط بتلك الدلالة.

غير أن الأمر الثاني أكثر صعوبة نسبة إلى المرتاب. ثمة مناسبات نتعجل فيها حين نثق بأية طريقة في حكم أطلق عن شيء مادي ـ كما يحدث حين نحاول رؤية شيء بعيد تحت ضوء خافت ـ ولكن هناك أيضا حالات لا نحتاز فيها على أي أسس واقعية للشك في الأحكام المتواضعة المعنية. فضلا عن ذلك، في مثل هذه الحالات، فإننا نسلك بطريقة عادية حين نعتد بها كي نحكم مباشرة على وجود الأجسام وخصائصها من حولنا، ومن غير المجدي أن نرضى بأي شيء أقل من هذا. ليس الحال كما لو أننا نقوم بمناورة خطرة بهذه الطريقة؛ على العكس تماما، فإننا نتعامل مع ضرب من الأحكام قاوم امتحان الزمن، قدر ما قاومه أي ضرب آخر. أيضا ليس هناك أي ضغط يضطرنا للتنازل للبراجماتية، لكي نعتبر وجود الأجسام المادية مجرد فرض مفيد. إن هذا الوضع لا يناسب قضية لدينا كل شيء في صالحها ولا شيء ضدها. قد نبحث عن نظرية لنعترف بإمكان إثارة نطاق مختلف من المفاهيم في وصف العالم، لكن هذا لا يشكل أي تهديد

للخاصية الواقعية لأوصافنا الحقيقية. البراجماتي لا يقل عن المرتاب عرضة لمواجهة المهمة المروعة المتعلقة بإقناعنا بأنه يتوجب إعادة رسم الخط الفاصل بين الحقيقة وما ليس بحقيقة من الموضع الذي يفضله.

ب.ب.ر.

*الكينونة؛ الظاهر والواقع.

A.J. Ayer, *The Central Problems of Philosophy* (London, 1973).

A. Rundle, *Facts* (London, 1993).

L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford, 1969).

*** الاختزالية.** أثبت داج براوتز (عام 1965) مناظرا للأنساق الاستنباطية *الطبيعية الخاصة بمبرهنة جنتزن القطع - حذفية: كل اشتقاق يمكن أن يغير إلى اشتقاق مختزل. مفهوم الإثبات المختزل أصعب على التفسير من الإثبات الخالي من القطع في حساب التسلسل، لكن الفكرة الأساسية واحدة، حيث تتعين الخطوة الرئيسة في حذف أي جزء من *إثبات الصيغة الذي تم فيه اشتقت فيها أول مرة عبر قاعدة طرح ثم حذفها بوصفها مقدمة كبرى لقاعدة حذفية: منعطف لا ضرورة له .

تأسيسا على ملاحظة لجنتزن تقر أن *الثابت المنطقي معرّف بقواعد الطرح، التي تعد قواعد الحذف نتائج لها، قام براوتز بتقصي سبل تبرير قواعد الحذف عبر الركون إلى قواعد الطرح. تتعين الاستراتيجية في تبيان أن الإثباتات القويمة لمقدمات القاعدة الحذفية يمكن تغييرها إلى إثبات قويم لنتيجته، حيث الإثبات القويم إثبات يتم اشتقاق آخر خطوطه عبر قاعدة طرح. لا يعد هذا تبريرا إلا إذا افترضنا أنه إذا عرفنا صدق إقرار مركب منطقيا، فإنه يمكن معرفة صدقه عبر إثبات قويم له. شرط إمكان تبرير قاعدة الحذف هو ذات شرط إمكان تنفيذ خطوة الاختزال الرئيسة.

م.د.

D. Prawitz, *Natural Deduction* (Stockholm, 1965).

——, 'Towards a Foundation of a General Proof Theory', in P. Suppes *et al* (ed.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, iv (Amsterdam, 1973).

——, 'On the Idea of a General Proof Theory', *Synthese* (1974).

*** تخصيب الصماء** (in vitro). حرفيا، تعني عبارة in vitro «في آنية زجاجية»، لكن تخصيب in vitro هو المصطلح المتعرف عليه لتخصيب بويضة خارج الجسم، ثم نقل الجنين الناتج إلى رحم حاضنة أنثى. أجريت هذه العملية إجراء ناجحا مع الكائنات البشرية أول مرة في بريطانيا عام 1978 على يد روبرت ادواردز وباترك ستبتو، وهكذا بشّر مولد لويس براون بقرب حلول عهد جديد من عهود التناسل الاصطناعي، صاحبته مآزق أخلاقية وقانونية.

طرحت اعتراضات أخلاقية ضد تخصيب الصماء. بداية، شغل البعض بالمخاطر التي تهدد بأن يكون الأطفال الذين يولدون بهذه الطريقة غير أسوياء. غير أن وجود عشرات الآلاف من الأطفال الذين حملوا خارج الرحم إنما يبين أن هذه المخاوف ليست مبررة. من جهة أخرى، ظلت الاعتراضات المؤسسة على تكاليف العملية اعتراضات مهمة، خصوصا حين يكون عبء التمويل ملقى على عاتق ميزانية وزارة صحة وطنية محدودة الدخل. ولأن معدل حالات الولادة في كل دورة معالجة يظل متدنيا، نحو 15 بالمائة بوجه عام، تعد تكاليف كل ولادة باهظة. فضلا عن ذلك، ثمة تكاليف إنسانية نسبة إلى الأزواج الذين تنتعش آمالهم في التغلب على العقم عبر قراءة عناوين الصحف التي تتحدث عن تخصيب الصماء، ثم يفشلون في تحقيقها. كثيرون يتساءلون عما إذا كان التبني، حتى من وراء البحار، يشكل حلا أفضل لحاجات من يعانون من العقم.

تعترض الكنسية الكاثوليكية الرومانية على تخصيب الصماء لعدة أسباب، من بينها حقيقة أن الحصول على مني يتطلب القيام بعملية استمناء تعد خطيئة وفق موروث الكنيسة، حتى لو كانت السبيل الوحيدة لتزويج الأبناء. أيضا تعترض الكنيسة على التقسيم الذي يطرحه أسلوب تخصيب الصماء بين الإنجاب والفعل الجنسي، كونه يضعف العلاقة الزوجية. وأخيرا، تدين الكنيسة فقد الحياة الإنسانية الجنينية خلال البحث الموجه لتحسين تخصيب الصماء، كما تدين الأسلوب نفسه.

قوبل تطور النسل الاصطناعي بردود أفعال مختلطة من قبل النسويين، فالبعض توقع أن يكون وسيلة لتحرير النساء من الإجحاف البيولوجي، في حين اعتبره آخرون شكلا آخر من سبل هيمنة الرجل على جسد المرأة. إنهم يرون أن النساء أصبحن يستخدمن أداة للتجريب الطبي، وهم يقترحون أن المرأة قد تفقد في نهاية المطاف سطوتها على الحمل والولادة.

في الثمانينيات لم يعد تخصيب الصماء أسلوبا تجريبيا، بل أصبح طريقة متعارفا عليها لبعض أشكال التخصيب. يوفر وجود جنين قادر على الحياة خارج الرحم البشري فرصة لمختلف صور التدخل، مثل تجميد الجنين لتخزينه فترة طويلة (مخافة أن يحدث

طلاق بين الزوجين أو يموت الزوج)، التبرع بالجنين لزوجين يعانيان من العقم؛ الاتصال بامرأة أخرى لتحمل بالجنين ثم إعادته إلى الأبوين الوراثيين؛ فحص الجنين لمعرفة خصائصه الوراثية (بما فيها جنسه) قبل اتخاذ قرار الاستمرار في عملية الزرع.

في بلدان كثيرة، قامت وكالات حكومية بالبحث في مسألة تخصيب الصماء، وقام فلاسفة من أمثال ماري ورنك وجوناثن جلوفر بدور أساسي في هذا البحث، وقد انتهت بوجه عام إلى التصديق عليه حال استيفاء شروط محددة.

ب.س.

*التطبيقي، علم الأخلاق؛ النسوية.

Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation* (Rome, 1987).

Jonathan Glover and Others, *Fertility and the Family* (London, 1989).

Report of the Committee of Enquiry into Human Fertilisation and Embryology (London, 1984).

Peter Singer and Deane Wells, *The Reproduction Revolution* (Oxford, 1984).]

*** الخصائص.** قد يقال عن الشيء إنه يحتاز بمعنى ما صفات نسلم باحتيازه لها، ومن هنا جاءت كلمة «خاصية» [«ملكية»، حيث كلمة "property" تعني الملكية والخاصية]. غير أن لهذا المصطلح معنى أكثر تقييدا في المنطق التقليدي، الذي يرجع إلى أرسطو. وفق ما يسمى قانون ما يمكن حمله، المعني بمختلف الأشياء التي يمكن حملها على الأنواع (أي ما إذا كانت ضرورية للنوع وما إذا كان أفراد النوع وحدهم الذين يمكن أن تحمل تلك الأشياء عليهم)، الخاصية أو الخاصة *(proprium)* شيء ليس ضروريا للنوع ولكن كل أفراده، ولا أحد سواهم، يختصون به. هكذا يمكن أن تكون القدرة على الضحك خاصة من خصائص الإنسان.

ومهما يكن من أمر، أصبحت الخاصية تعامل معاملة الصفة، وأي شيء يختاره محمول يمكن أي يسري على الشيء بحيث يميزه يعد خاصية. وعلى نحو مماثل، أحيانا تستخدم كلمة «خاصية» مرادفا لكلمة «كيفية»، رغم أنه وفق مذهب أرسطو في المقولات، *الكيفية مجرد تصنيف للأشياء التي يمكن أن تحمل على الموضوع، ومن ثم مجرد نوع من أنواع الخاصية.

أثير جدل طويل بين الفلاسفة حول العلاقة الأنطولوجية الدقيقة بين الشيء (*الجوهر على وجه الخصوص) وخواصه. هكذ اجادل ليبنتز مثلا بأن الجواهر ليست سوى مجموعات، لامتناهية، من الخواص. آخرون، وفق الروح نفسها، يرون أنه بالمقدور تحليل الإقرارات المتعلقة بالجواهر إلى إقرارات تتعلق بمواضع الخواص في أماكن وأزمنة بعينها. غير أن مفهوم المحمول، التي تعد الخاصية نظيرا له، يرتهن بفكرة وجود موضوع للحمل، ولا يبدو أن ثمة سببا لافتراض أن للخصائص أسبقية أنطولوجية نسبة إلى أنواع الكينونات الموجودة.

مثل المحاميل، الخصائص عامة ويمكن من حيث المبدأ أن تنتمي إلى أشياء كثيرة، بصرف النظر عن انتمائها الفعلي. لا شيء في عمومية الخاصية يحول دون انتمائه الفعلي إلى شيء واحد فقط؛ غير أنه يتوجب أن يكون من الممكن منطقيا أن تعزى إلى أكثر من شيء. رغم هذا، فإن مسألة وجود خصائص مفردة تظل مثار جدل.

د.و.هـ.

*الخصائص، الفردية.

D.W. Hamlyn, *Metaphysics* (Cambridge, 1984).

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916).

P.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959).

*** الخصائص الفردية.** اعتبر حبة طماطم حمراء. يجادل بعض الفلاسفة (مثال ستوت) أنه توجد حمرة فردية في حبة الطماطم. هذه الحمرة خاصية فردية، أو «فردية مجردة». قد تكون هناك أشياء أخرى لها درجة اللون نفسها؛ هذه الحمريات تتشابه، لكنها لا تتماهى مع حمرة حبة الطماطم. فضلا عن ذلك، يزعم أحيانا أن الخصائص الفردية مكونات للأحداث والأشياء المادية وتقوم بدور أساسي في العلاقات السببية. في المقابل، يجادل آخرون (مثال آرمسترونج) بأن الاقتصاد الأنطولوجي يناصر فكرة استبعاد الخصائص الفردية في صالح الفرديات العادية، التي توجد على أي حال، والخصائص الكلية، التي يمكن أن تتمثل في عدد لامتناه من الفرديات العادية.

م.ب.

*الخاصية المتفردة؛ الخصائص.

D.M. Armstrong, *Universal and Scientific Reealism*, i (Cambridge, 1978).

G.F. Stout, *Studies in Philosophy and Psychology* (Nnew York, 1930).

*** الخصوصية، إشكالية اللغة.** تنتقد الأجزاء 243-315 من كتاب فتجنشتين Philosophical Investigations الفكرة، المفترضة من قبل الديكارتية والامبيريقية، التي تشير حدودها الأولية إلى إحساسات وإدركات المتكلم

«الخصوصية» التي يزعم أنها ملكية غير قابلة للتحويل خاصة بالمتكلم ولا يعرفها حقيقة سواه. «ملكية» الخبرة أسيء تفسيرها، لأنه بمقدور أشخاص مختلفين أن يتنابهم الإحساس نفسه. المعرفة الخصوصية بالخبرة أسيء فهمها لأنه لا معنى للدراية ولا للجهل بخبرة المرء الراهنة. كون الفهم المتبادل للغة «الخصوصية» المزعومة إشكاليا أمر بيّن. أصالة برهان فتجنشتين إنما تستبان في تبيان وجوب ألا تكون مفهومة حتى للمتحدث. ذلك أنه يفترض إمكان التعريف الإشاري للخصوصي، وإمكان *عينة (ذهنية) خصوصية توظف بوصفها معيارا للتطبيق الصحيح للكلمة، وإمكان قاعدة يستحيل اتباعها منطقيا من قبل شخص آخر. تتشعب مترتبات البرهان، لو كان صحيحا، عبر الميتافيزيقا، الابستمولوجيا، وفلسفة العقل. لا غرو أنه أثار جدلا محموما في العقود الأربعة الأخيرة من قبل الامبيريقيين التقليديين والماديين والوظيفيين المعاصرين.

ب.م.س.هـ.

P.M.S. Hacker, *AN Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Iii: Wittgenstein: Meaning and Mind* (Oxford, 1990), 1-287.

* **الخاصية المتفردة.** [«الهذية»، نسبة إلى «هذا»]. *الخاصية شيء يحتازه أو يمثله شيء ما؛ الأشياء الحمراء مثلا تمثل خاصية كون الشيء أحمر. الخاصية المتفردة أو الجوهر المفرد خاصية لا يختص بها إلا شيء واحد. سقراط مثلا يختص بخاصية كونه سقراط المتفردة. يجادل بعض الفلاسفة (تشزم مثلا) بأنه ليست هناك جواهر مفردة، بل توجد فحسب خاصية كون الشيء متماهيا مع نفسه، وأفراد عينيون من قبيل سقراط.

م.ب.

*النوعيات؛ المفردة، الخاصية؛ الجوهر.

A. Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford, 1974). Cf. R.M. Chisholm, *On Metaphysics* (Minneapolis, 1989).

* **الخطأ، نظرية، في القيمة.** هكذا يسمي جي.ل. ماكي المذهب الذي أسسه بخصوص طبيعة *القيمة. وفق ذلك المذهب، رغم أن الأحكام الأخلاقية تستهدف بمعانيها شيئا موضوعيا، ليس هناك في الواقع أية قيم موضوعية. من ثم، فإن أحكامنا الأخلاقية تتضمن خطأ.

ر.هـ.

J.L. Mackie, *Ethics* (Harmondsworth, 1977), ch. 1.

* **الخطئية.** مذهب فلسفي يتعلق بالعلم الطبيعي - يرتبط أكثر ما يرتبط بـ سي.س. بيرس - يقر أن مزاعم معرفتنا العلمية عرضة للنقد دائما وقد يتضح أنها باطلة. وفق هذه الرؤية، ليس بالمقدور إقرار النظريات العلمية بوصفها صادقة على نحو مطلق، بل يمكن فحسب إقرار احتمال صدقها. هكذا يؤكد بيرس، وبوبر من بعده، أنه يتوجب علينا التسليم بعجزنا عن الاحتياز على حقيقة نهائية يقينية بخصوص الاعتبارات النظرية في العلم الطبيعي - لا سيما في مستوى الفيزياء النظرية. ليس بإمكان العلم الراهن أن يزعم على نحو معقول أنه يبلغنا صورة مؤكدة للواقع الفيزيقي، بصرف النظر عما يشكل موضع النقاش. إننا نرغب في اعتبار علمنا «نقدا في المصرف» - شيئا حقيقيا، لا خوف عليه، ويمكن الوثوق فيه - بيد أن تاريخ العلم نفسه يعارض معارضة حاسمة هذه الرؤية المريحة في التنظير العلمي. يجب أن نتواءم، على الأقل على مستوى الشمولية والدقة العلمية، مع حقيقة أن كلا من معتقداتنا التي قبلناها قد تصبح باطلة، وكذا شأن الكثير منها.

عند بيرس، تشكل الخطئية موقفا ابستمولوجيا أكثر إيغالا في الجذور وأوسع نطاقا: «لقد اعتدت أن أدرج أفكاري [المنطقية] تحت اسم الخطئية؛ والواقع أن أول خطوة في البحث إنما تتعين في التسليم بأنه لم يسبق لك أن عرفت بشكل مرض؛ ليست هناك آفة يمكن أن تقضي على كل التطور الفكري مثل آفة الوثوقية» *(Collected Papers)* (vol., I, sect. 1.13).

وفق مذهب الخطئية، ليس لدينا ما يضمن صدق نظرياتنا العملية؛ إنها ببساطة أفضل ما نستطيع القيام به الآن وهنا لحل المسائل المتعلقة بـ *modus operandi* [طريقة عمل] الطبيعة. المعرفة الجديدة لا تقتصر على الإضافة بل تقوم أحيانا بإحداث الاضطراب في معرفتنا الراهنة. كل نظرية أو نسق علمي هو نتاج اختراع بشري، وكشأن كل مخترعات البشر، منزلا كان أم سدا أم زعما معرفيا - مؤقت وهش. من المرجح إذن في نهاية المطاف أن تصادف كل بنية، أكانت مادية أو معرفية، ظروفا لم يتوقعها من شكلها - ولم يكن بمقدوره توقعها، وهذه ظروف تجعل إخفاقها في النهاية مرجحا. عملية التغير التي تحدث بمرور الوقت تكشف دوما عن مصادفات تجلب إلى مركز الصدارة ظروفا لم يتم التنبؤ بها ولم يكن بالمقدور التنبؤ بها. تزعزع الظروف الاجتماعية المتغيرة المنظومات الاجتماعية، والظروف المادية المتغيرة تزعزع البنى المادية؛ أما الظروف الخبراتية المتغيرة (أي الظروف الملاحظية

والتجريبية) ـ التقانة العلمية المتغيرة إذا شئت ـ فتزعزع النظريات العلمية. يقوم البحث العقلاني بالربط بين نتاجات فهمنا بالظروف الخبراتية بالعالم الذي تقوم فيه المصادفة والفوضى بدور لا غنى عنه، ومن ثم هناك باستمرار علاقات جديدة تهدد في النهاية مخترعاتنا العقلانية. (وبالطبع، في حين نستطيع بشكل آمن التنبؤ بأن نظرياتنا العلمية سوف تخفق ـ بحيث يتوجب استبدالها أو تعديلها ـ فإننا لا نستطيع أن نتنبأ بالكيفية التي سوف يقام وفقها بتلك الاستبدالات أو التعديلات.)

جانب كبير من هذه المذهب في الموقف المعرفي يعد صحيحا. الراهن أن التوازن الذي يحققه العلم الطبيعي في أية مرحلة من تطوره لا يستقر له حال. إن تاريخ الموضوع يشير إلى أن دورة حياة النظريات العلمية متناهية، ما يحتم تعديلها أو استبدالها تحت ضغوط ابتكارية مختلفة، خصوصا تعزيز الشواهد الملاحظية والتجريبية (عبر أساليب تجريب محسّنة، وسائل أقدر على الملاحظة والكشف، إجراءات أكثر امتيازا تتعلق بمعالجة البيانات، الخ.).

الحقيقة اللافتة أن الخطئية مذهب أكثر معقولية نسبة إلى المعرفة العلمية منه إلى *المعرفة اليومية التي تتطلب قدرا أقل من البراعة، من قبيل «في الأحوال العادية يحتاز الكائن البشري على رأس واحدة ويدين». تحتفظ مثل هذه الإقرارات على كل أنواع الإجراءات الوقائية المتضمنة، مثل «بدرجة أو أخرى»، «في الظروف العادية»، «بوجه عام»، «عادة»، «ما بقي كل شيء حاله». إنها محصّنة إلى حد يحول دون توقع الإطاحة بها. بيد أننا نقبل في العلم القيام بمغامرات معرفية أكثر خطورة كوننا نطلب من المشروع ما هو أكثر. الأهداف هنا نظرية أساسا، وهي محكومة بغايات البحث المحايد. من هنا اعتبرت مزاعم المعلوماتية ـ الشمولية، الدقة، والضبط ـ سلطة عليا. إننا نغامر قصدا عبر نشدان الحد الأقصى من التحديد ومن هنا جاء الحد الأقصى من المعلوماتية والقابلية للاختبار. يتعامل مذهب أرسطو الذي يقر أن العلم الأرضي يتعامل مع ما يحدث عادة عبر المسار العادي للأشياء عف عنه الزمن منذ عهد طويل. لا تعنى كثيرا نظريات العلم الطبيعي الحديث بما يحدث بوجه عام؛ إنها تروم إجراء معاملاتها التفسيرية عبر سبل كلية محكمة ـ عبر ما يحدث دائما في كل مكان في مختلف الظروف. ليس لدينا خيار أيضا سوى التسليم بأن إقراراتنا العلمية عرضة للنقد، قدر ما هي عرضة لمقايضة الأمن بالتحديد. المفارق إذن أن معلومات *الفهم المشترك اليومية أكثر أمنا من علم «المعرفة المكرسة».

يقر بعض الفلاسفة (منهم بيرس نفسه) أن للخطئية مترتبات أخلاقية. إنهم يطرحون مذهبا أخلاقيا في الاعتقاد مفاده أنه ليس لدينا حق في الزعم بيقينية مزاعمنا المعرفية الراهنة، وهم يقرنون هذا المذهب بواجب مزعوم يلزم جماعة البحاث بالقيام بأبحاثهم بالحد الأقصى الذي تمكن منه الظروف الراهنة. وفق ذلك، فإنه يصرون على أنه يتوجب ألا تعد خطئية جهودنا المعرفية دعوة ارتيابية للتخلي عن المشروع العلمي. عوضا عن ذلك، فإنها تشكل حافزا للقيام بأفضل ما يمكن القيام به. في البحث البشري، يرتبط المثال المعرفي بالبحث عن الحقيقة، وهذا مثال، شأنه شأن سائر المثل، جدير بأن نسعى وراءه، رغم أنه يتوجب علينا ملاحظة أن الحصول عليه بشكل مرض يتجاوز قدراتنا.

ن.ر.

*العلم، تاريخ فلسفة؛ العلم، إشكاليات فلسفة.

C.S. Peirce, *Collected Papers of C.S. Peirce*, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, I: *Principles of Philosophy* (Cambridge, Mass., 1931); see esp. sect. 1.120: 'The Uncertainty of Scientific Results".

K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York, 1959).

N. Rescher, *The Limits of Science* (Berkeley, Calif., 1984).

* **الخطيئة**. عمل شائن أخلاقيا، وفي بعض الحالات العزوف عن القيام بما ينبغي القيام به. عادة ما تعتبر اختراقا لقانون طبيعي أو لأوامر إلهية. خطايا المرء تحدد عادة عبر أفعاله أو عزوفه، ولكن في بعض الحالات يمكن توضيحها بشكل أفضل عبر أخطاء في الشخصية أو عبر أوضاع من قبيل التمرد على الله أو البعد عنه. منذ العهود الوسطى، ميزت الكنيسة الخطايا الكبائر والصغائر أو الأقل خطرا. مسألة *الخطيئة الأصلية أو الإثم الموروث من آدم، الإنسان الأول، مسألة أكثر تعرضا للجدل. الذين يحملون الخطيئة الأصلية محمل الجد يؤكدون على آثار الخطيئة على العالم. بعض المواريث الدينية تسمح بإمكان غفران الخطايا.

ج.ف.م.

L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Mich., 1939).

H. Davis, *Moral and Pastoral Theology*, 4th edn. (London, 1945), vol. i, tratise 4.

* **الخطاب**. عند اميل بنفنست، «الخطاب» لغة بقدر

ما يمكن تأويله بالإشارة إلى المتحدث، لموضعه الزمكاني، أو لأية متغيرات أخرى من هذا القبيل تسهم في موضعة سياق المنطوق. تشتمل دراسة الخطاب إذن على الضمائر الشخصية (خصوصا «أنا» و«أنت»)، ظروف المكان («هنا»، «هناك»، الخ.)، وظروف الزمان («الآن»، «اليوم»، «الأسبوع الماضي»)، التي لا يكون في غيابها لفعل الكلام المعنى معنى محددا.

في أحيان أغلب، تدل كلمة «الخطاب» على نص لغوي أطول (أو أكثر تركيبا) من الجملة المفردة. لذا فإن دراسة الخطاب تعمل على مستوى فوق ـ نحوي، حيث يمكن تبيان أن الجمل قابلة لأن ترتبط ببعضها عبر علاقات الاستلزام، الافتراض، التضمن السياقي، الترابط الجدلي، العالم الواقعي ومعرفة المتحدث المتعلقة، الخ. نسبة إلى الفلسفة، يشكل الخطاب موضع عناية المشتغلين بالتحليل الدلالي ـ المنطقي، فضلا عن الذين يتبنون، على شاكلة كواين، نظرة كلية في القضايا التي تواجه أية نظرية في المعنى ـ أو «الترجمة المتطرفة» ـ بحيث يتيحون المجال لحقيقة النسبية الأنطولوجية، أو وجود مخططات مفهومية مختلفة غاية الاختلاف.

سي.ن.

Nikolas Coupland (ed.), *Styles of Discourse* (London, 1988).
Emile Benveniste, *Problems in Genera Linguistics*, tr. M.E. Meek (Coral Gables, Fla., 1971).

* **الخطابة.** فن إلقاء الخطب. كان تعلم الخطابة موقرا في عهد الديمقراطيات اليونانية بوصفه وسيلة للنجاح في الحياة العامة، غير أن أفلاطون انتقده لكونه معنيا بوسائل الإقناع لا بالغايات. يشتمل كتاب أرسطو Rhetoric على نقاش منظومي إلى حد كبير لأشكال البرهان الخطابي (خصوصا *القياس الإضماري). عند الرواقيين، أصبحت الخطابة فرعا من المنطق، وموضعا مناسبا لدراسة الفلاسفة.

ر.جي.هـ.

G.A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (London, 1963).

* **اخفق جناحي ملك.**

ألا يتبدد كل السحر
بمجرد لمسة من الفلسفة الباردة؟
كان ثمة قوس قزح مروع في السماء:
نعرف لحمته، ونسيجه الذين يضعهما
في قائمة مملة من الأشياء الشائعة
سوف تخفق الفلسفة جناحي ملك،
تفك كل الأحاجي بمسطرة وقلم،
تفرغ الهواء المسكون بالأشباح، وتحرس هوائي.
تنقض ما غزله قوس قزح من أنسجة

(John Keats, 'Lamia', pt. ii, lines 229-37).

باستمرار، تقوض رومانسية كيتس المعادية للمثقفية العبرة من قصته، بلا ريب كما أولها فيلوستراتس وكما أولت في عمل برتون *The Anatomy of Melancholy*. ينقذ الفيلسوف ابولونيوس تلميذه الوسيم ليسيوس من الزواج من امرأة تشبه الأفعى. بعد أن يصل دون دعوة إلى حفل الزواج، يحجرّها بعينيه ويصرخ باسمها، إلى أن تنكشف خدعتها، فتختفي بصرخة مرعبة. وبالطبع فإن كيتس يحب الخدعة الساحرة، وينفر من الفيلسوف الذي يفضحها.

جي.أو.ج.

* **الخفية، اليد.** رغم أنه في المعاملات الحرة، يبيعني الجزار اللحم كي يفيد نفسه، وأشتري اللحم بأرخص سعر ممكن، فإن كلا منا يفيد الآخر ويفيد نفسه. يعتبر آدم سمث *السوق كل نظام مربح بشكل كلي ينتج بطريقة عفوية (كما لو أن ثمة يدا خفية) من عدد لا يحصى من مثل هذه الأفعال، ليست لدى المساهمين في فكرة عن تأثيراتها المنظومية. أي نظام ينشأ عفويا دون قصد أو تصميم يمكن اعتباره حالة لليد الخفية، غير أن الاقتصاد السميثي هو أول دراسة لهذه الظاهرة.

أي.أو.هـ.

*المحافظية.

Adam Smith, *The Wealth of Nations* (1776).

* **الاختلاف، مبدأ.** مبدأ، اقترحه جون راولز، يقر أن المميزات الاقتصادية والاجتماعية التي يحصل عليها أعضاء المجتمع الأفضل حالا لا تكون مبررة إلى إذا أفاد منها الأسوأ حالا. مثال ذلك، الاختلاف في الدخل، الثروة، والوضع بين مختلف المهن والجماعات الاجتماعية لا يمكن الدفاع عنها بوصفها عادلة إلا إذا كانت ناجمة عن نسق من الحوافز، قوى السوق، وتراكم رأس المال تجعل إنتاجيتها حتى العمال غير المهرة أفضل حالا مما هم عليهم في نسق أكثر مساواتية. يجادل راولز بأنه لا يمكن أن يقال إن الأكثر حظا يستحق أخلاقيا الثروة التي ورثها أو المواهب

الطبيعية التي مكنته من الحصول على دخل أعلى في سوق العمل، ولذا فإن تبرير النسق الاقتصادي الذي يكافئ الناس بطريقة مجحفة إنما يأتي من نفعه للجميع. هذا مبدأ مساواتي صريح لا يسمح بالإجحاف حتى إذا كانت المميزات التي يحصل عليها من هم أقل حالا تفوق الأضرار التي تقع على من هم أسوأ حالا. أيضا فإنه ينكر الحكم بأن للناس حقا طبيعيا في نتاج قدراتهم الطبيعية. لذا واجه هذا المبدأ مقاومة من النفعيين ومن الذين يرون أن الإجحاف الناتج عن الهبات الطبيعية ليس عشوائيا من وجهة نظر أخلاقية، ومن ثم فإنه ليس في حاجة إلى المزيد من التبرير.

ت.ن.

*المساواة؛ الإجحاف؛ العدالة.

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

*** الخلفية.** الفهم أو المعرفة التي سبق اكتسابها والتي تمكّن المنطوقات، الاعتقادات، الأفعال من أن تحتاز عندنا على معنى. حظيت إشكالية الخلفية في الآونة الأخير على اهتمام الفلاسفة بخصوص المعنى في اللغة، المعرفة في العلم، والموضوعية في التأويل. تفترض الكلمات والمنطوقات فهما متضمنا وكليا للعقائد والممارسات. لا تؤدي الملاحظة والتبرير أدوارهما في العلم إلا قبالة خلفية من نماذج الفهم المشتركة التي تتطلبها ممارسة النشاط العلمي بشكل جماعي. الركون الضروري من قبل المؤول إلى قواعد فهمه المسبقة يحول دون إمكان قيام أي منظور محايد في التأويل الثقافي. ثمة اختلاف حول ما إذا كانت الخلفية تعد أساسا مفهومية ورمزية في طبيعتها ـ بحيث تكون قابلة من حيث المبدأ للتحليل ـ أم أنها عملية في أصلها وقبل قضوية ـ ما يحول دون استيعابها بشكل كامل في أية نظرية.

هـ.هـ.ك.

*التأويل، علم؛ الكليانية.

I. H. Dreyfus, 'Holism and Hermeneutics', *Review of Metaphysics* (1981).

*** الخُلق.** طبيعة الإنسان الأخلاقية. ركز فلاسفة الأخلاق بعد رفض الأرسطية على سلوكيات منفصلة، ولم يركزوا على خلق الكائنات الأخلاقية. منذ أن بعث الاهتمام *بالفضائل على يد انسكومب وآخرين، ظهر الخلق ثانية. هكذا اعتبرت دراسة الخلق الحسن مقوما من مقومات الحياة الأخلاقية، وأن فهم الخلق يوفر ركيزة لنقد الذات والآخرين. يرى البعض أن الروايات أقرب لأن تكون مصدرا لهذا الفهم من الفلسفة. غير أن لأرسطو الكثير كي يقوله بخصوص الخلق والشخصية الفاضلة والسيئة. فضائل الخلق نزوعات ثابتة في الشعور والفعل في الوقت المناسب نحو الأشخاص المناسبين، الخ. (هذا هو تعليم أرسطو الخاص *الوسط). الخلق الفاضل ينشأ عن الأداء المتأمل في الأفعال الفاضلة.

ر.كري.

*الواجب؛ الاستقامة؛ الولاء.

G.E.M. Anscomb, 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy* (1959).

Aristotle, *Nicomachean Ethics* II-IV.

*** الأخلاقي، الحس.** «الحس الأخلاقي» اسم أطلقه فلاسفة من أمثال هتشسون وديفيد هيوم على القدرة التي نحتاز على التميز بين الفضيلة والرذيلة. يشار إلى مثل أولئك الفلاسفة بأنهم عاطفانيون، لأنهم يفترضون أننا نشعر بأن الأشياء خيّرة أو سيئة عوضا عن الاستدلال على أنها كذلك. غير أن مثل هذه المشاعر ليست منفصلة عند هيوم عن الحكم. الشعور بالإعجاب بسلوك فاضل لا يعتبر «حسا أخلاقيا» إلا إذا كان نشأ من تأمل نزيه في النزوعات الخيّرة التي تتعلق بمثل هذه الأفعال بوجه عام. قد يكون الحس الأخلاقي، شأن الحس الجمالي، مؤسسا بطريقة سيئة. هذا أمر يسلم به جين أوستن مثلا، الذي اعتبر عدم «شعور المرء كما يجب» خطأ. غير أنه منذ عهد كانت، ثمة رأي سائد يقر أن الأحكام الأخلاقية مسألة عقل أو تفضيل شخصي محض.

م.ورن.

*الضمي؛ الأخلاقية، الواقعية.

J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London, 1980).

*** الأخلاقي، الحكم.** هل تعتبر كلمة «الحكم» الكلمة الأكثر مناسبة للخاصية التي ينتهي عندها فعل التفكر الأخلاقي؟ أم أننا حين نتأمل في مواقف مربكة أخلاقيا إنما ننشد إثارة استجابة شعورية وجعلها مستقرة، أكانت ميلا أو نفورا؟ أم أننا (بكلمات أكثر دقة) نقرر بخصوص موقفنا الأخلاقي ـ بطريقة ابتكارية أو حتى خلاقة على المستوى الشخصي ـ تماما كما يقرر الرسام بعد تفكير إضافة ضوء ساطع هنا أو تعميق الظلال هناك، حيث لا يكون هناك واقع سابق الوجود لترشيده أو تقييده؟

ضد نهائية المشاعر و*العواطف، قد يجادل بأن مشاعرنا نفسها عرضة لأن تنطبق عليها أحكامنا الأخلاقية: حتى الحب يحتاج إلى مراقبة، فقد يتخذ أشكالا أنانية أو فاسدة.

قد يكون هناك مجال للابتكار في الحياة الأخلاقية، ولكن بخصوص القيم والمبادئ الأخلاقية الرئيسة، فإن خبرة المرء الأساسية هي: «هنا ليس لدي أي بديل: إرادتي وحكمي مقيدان». ليس بمقدوري أن أقرر أن حياة مكرسة مثلا للتعبير عن نزوات سادية تعد حياة خيّرة أخلاقيا. الأمر لا يتوقف علي. حتى تمردي ضد قوانين أو مبادئ أو ممارسات أخلاقية بعينها سوف يكون مدعوما بالالتزام بقيم لا يبدو أن ثمة بدائل لها - إنني أفهم هذه (أحكم عليها) على أنها أساسية أو نهائية. قد تكون التوقعات المبكرة والمبتسرة الخاصة بالحكم الأخلاقي مجرد استجابات غير تأملية لمشاعر اكتسبت في الطفولة المبكرة. في مرحلة متأخرة بعض الشيء، قد تقوم ضغوطات الجماعات المناظرة و«المجتمع» بتعديل هذه التوقعات - ولكن بوصفها ضغوطات خارجية يتوجب الامتثال إليها. غير أن ثمة أمرا حاسما نسبة إلى الأخلاق، يتعين في إمكان أن ينأى المرء بنفسه عن كل الضغوطات من تلقاء نفسه، بحيث يقوم بفحص تأملي ونقدي لتقويمات الآخرين، يصدّق على بعض وينبذ بعضا آخر، بحيث يشكل تراتبية لتقومياته الخاصة.ولكن ذلك لا يحدث بطريقة طوعية وخصوصية؛ بل بقصد القيام بتوضيح، «تعديل» أو «تركيز» أكبر على القيم والأهداف الأخلاقية التي لم يبتكرها المرء. نسبة لكل أنشطة التمييز هذه - التي لا يتسنى للحكم الأخلاقي، الإصلاح الأخلاقي، الشقاق الضروري أن تقوم بها - تعد لفظة «حكم»، بتضميناتها المعرفية والعقلانية - أكثر ملائمة بكثير من منافساتها.

ما المواضيع المناسبة للحكم الأخلاقي؟ الأفعال المفردة التي تقوم بها كائنات بشرية مسؤولة، سياساتها العامة، سمات شخصياتها: لكن هذه إنما تُعتبر وفق منظور (أخلاقي) خاص أو من وجهة نظر محددة. إن فهم هذه يشكل مهمة أساسية في النظرية الأخلاقية المعيارية. مهما كان الموقف الذي يتوجب علي التعامل معه مركبا بشريا ومحددا، أن أخلص إلى حكم أخلاقي على نحو خاص فيما يتعلق بالكيفية التي *ينبغي على السلوك وفقها هو أن أضيف ملاحظة ليست شخصية. إنها أن تسأل عن القواعد أو المبادئ العامة المتعلقة بموقفي، وعن مدى ضرورتها النسبية. هل يتوجب مثلا أن تكون للمتطلب القوي الخاص *بالعدالة أو الإنصاف أسبقية على سائر المتطلبات، حتى الأفعال الأريحية؟ هل قمت باعتبار مصالح كل من يعينه الأمر، دون أن أقوم على نحو مضلل للذات بتفضيل ميولي الشخصية أو وضع أقنعة عليها؟

بالنسبة للأحكام الأخلاقية الخطيرة، المقنعة، ثمة متطلبات صورية ومادية يتوجب استيفاؤها. الجاهزية للتعميم، الملاحظة اللاشخصية، فضلا عن الإحالة إلى قيم إنسانية أساسية تتميز بأنها قادرة وحدها على جعل تلك الإجراءات والميول قابلة للفهم، وتنظيم الحياة التي ترسخ تحققها والاستمتاع بها.

في بعض السياقات الأخلاقية، لا تشير لفظة «حكم» إلى الفعل الابستمولوجي، بل للنوعية التي يحتازها المرء ذو الحساسية الخاصة بالمواقف الأخلاقية المركبة، حيث لا قواعد تقريبية، لا ركون بسيطا لمبدأ مفرد، بمقدوره ضمان نتاج عقلاني. الحالة التي لا تفقد فيها أيا من تلك العوامل المتعارضة زعمها الجاد بخصوص فعل مطاوع لا تستدعي قرارا اعتباطيا بل حكما أخلاقيا جيدا أو «كيّسا».

ر.و.هـ.

*الخير؛ الصائب، الصائب، الفعل؛ الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ؛ الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات.

J. Finnis, *Fundamentals of Ethics* (Oxford, 1983).
J. McDowell, 'Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?', *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. (1978).
ومقالات أخرى متأخرة في فلسفة الأخلاق.

* **[الأخلاقي]، الصدق** في كتاب *The History of England* يصف هيوم الناس بأنهم يستسلمون «للإدعاء». في المقابل قد تكون لدينا فكرة كاملة وصريحة عن أنفسنا دون إضافة أي شيء. هكذا جادل الفلاسفة فيما إذا كانت الأخلاق تشترط الصدق أو مجرد السلوك المناسب وتأدية الواجبات خارجيا، وإلى أي حد يتوجب أن يكون المرء صادقا أخلاقيا. يخلص كانت من نقاشه «في الكذب» في كتاب *Groundwork of the Metaphysics of Morals* إلى أن «الكذب على الذات يستحق أشد توبيخ... فمن هذا الموضع العفن تستشري شرور الكذب إلى علاقات المرء مع الآخرين».

إشكالية المراء الفلسفية الخاصة إنما تنشأ بسبب الدور المزدوج الذي يقوم به الفلاسفة بوصفهم قيميين على الفضيلة ونقادا للرؤى التقليدية. لقد اتهم ديكارت بالنفاق حين ميز بين عداوته للدين وقوادته للسربون، كما أن كتاب هيوم *Treatise of Human Nature* يدعونا للتفكر فيما إذا كان بمقدور الفيلسوف أن يكون صادقا ومرتابا في الاعتقاد في آن.

كات.و.

*الكذب.

I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Moral*, tr. J.W. Ellington (Indianapolis, 1983), pt. II: "The Metaphysical Principles of Virtue".

*** الأخلاقي، علم النفس.** جزء النظرية الأخلاقية المكرس لتحليل المفاهيم المستخدمة لوصف التكوين السيكولوجي للأشخاص بوصفهم كائنات *مختارة أخلاقية، وفحص المسائل المعيارية التي تتضمن تلك المفاهيم. قد يتم تقصي بعض تلك المفاهيم لذاتها، مثال أفكار الخوف، القلق، اليأس، أو*الحب، وهنا يكون المستهدف هو فهم الأوضاع العاطفية، البواعث، أو العلاقات ذات الأهمية البالغة في حيوات البشر.

يقوم علم النفس الأخلاقي أيضا بفحص الجوانب الأخلاقية العاطفية من ممارسات أخلاقية مهمة. حين تكون أفعال أشخاص مسؤولين شائنة أخلاقيا، يتوقع عادة من يعتبرهم مسؤولين أن يختبروا *عواطف سلبية أخلاقيا، من قبيل الشعور بالذنب، الخجل، الندم، أو الأسف. تحاول السيكولوجيا الأخلاقية فهم البنى المعرفية والظاهراتية لمثل هذه العواطف، الفرق بينها، والظروف التي تكون فيها مبررة. عادة ما تعتبر هذه العواطف مؤلمة، ومؤثرة في تغيير موقف المعني في الجماعة الأخلاقية. عادة ما يفسر الألم على أنه ظرف يحق للمرء فيه أن ينشد تفريجا مباشرا. في حالة العواطف السلبية أخلاقيا إذن، ما طول الفترة التي يتوجب أن يعاني المرء منها؟ وكيف يتسنى لمن يعاني منها الفكاك منها، وربما استعادة وضعه السليم في الجماعة الأخلاقية؟ هنا تصبح مفاهيم العفو، الرحمة، العذر، والتوبة مهمة، كما تصبح الممارسات المتعلقة بالتحسينات والعقاب الأخلاقي أو القانوني جديرة بالتقصي. وفق ذلك، قد يفضي البحث السيكولوجي - الأخلاقي إلى نظرية في العقاب وفلسفة القانون.

أيضا، ثمة أوضاع عاطفية - أخلاقية إيجابية يتوجب فهمها، مثال الرضا والقناعة والزهو الذي قد ينتاب من يقوم بأفعال صائبة، والتواضع الذي قد ينصح به حين تنقلب الأوضاع الإيجابية إلى عجرفة. قد تتأثر مقاربات القضايا المتعلقة بالعواطف الإيجابية والسلبية أخلاقيا بأبحاث مسبقة في أفكار الحرية والقصدية، وفي منطق التفكر الأخلاقي والاستدلال العملي. وفق تأويل سائد، يشتمل علم النفس الأخلاقي على هذه المسائل الأخيرة أيضا.

ن.س.سي.

*الأخلاقي، الحكم.

Owen Flanagan and Amelie Oksenberg Rorty (eds.), *Identity, Character, and Morality* (Cambridge, Mass., 1990).

Herbert Morris, *On Guilt and Innocence* (Berkeley, Calif., 1976).

*** الأخلاقي، القانون.** بالوجه الأكثر عمومية، فكرة القانون الأخلاقي هي فكرة مجموعة من المعايير أو المبادئ، تصاغ وفق الشكل «ينبغي عليك أن» أو «ينبغي عليك ألا»، تحدد كيف يتوجب على المرء أن يسلك أخلاقيا. الوصايا العشر تشكل الصيغة التقليدية للقوانين الأخلاقية. وعلى نحو أكثر خصوصية، مفهوم القانون الأخلاقي يعد مركزيا نسبة إلى فلسفة كانت الأخلاقية. إنه يجادل بأن المتطلبات الأخلاقية تتخذ شكل *أوامر مطلقة توصي بما يتوجب أن يحدث بصرف النظر عما قد يرغبه المرء. بعد ذلك يقترح أن القانون الأخلاقي (المفرد) اختبار يحدد ما إذا كان ينبغي على المرء القيام بما قصد القيام به. إنه يقر أنه يتوجب ألا نسلك إلا وفق تلك المبادئ (قواعد الفعل) التي نستطيع أن نرغب في أن تسري على الجميع. يعتقد هيوم وشوبنهور أننا نخطئ حين نتصور الأخلاق في شكل قانون.

ن.جي.هـ.د.

*الصائب، الفعل.

يتوجب الاطلاع على:

I. Kant's *The Grundwork of the Metaphysics of Morals.*

*** الأخلاقية، الارتيابية.** يجب أن نميز بين نوعين من *الارتيابية بخصوص إمكان قيام أحكام أخلاقية سليمة موضوعيا. تجادل الارتيابية الداخلية بأنه من الخطأ في الحكم الأخلاقي القيام بأنواع بعينها من التقويم أو النقد الأخلاقي أو (في حالة الارتيابية الأخلاقية الداخلية الشاملة) القيام بأية أحكام من هذا القبيل. تشتمل الأمثلة على الارتيابية الأخيرة على البرهان القائل بأن الأخلاق منافية للعقل لأنه لا وجود لإله، أنها تصورت تصورا خاطئا لأن كل القرارات والأفعال البشرية محتمة مسبقا، وأنها غير مجدية لأنه لا نفع ولا غاية من الحياة الإنسانية أصلا. هذه ارتيابية داخلية نسبة إلى الأخلاق لأنها مؤسسة على افتراضات معيارية، افتراضات أخلاقية تتعلق بالأسس الصحيحة أو المناسبة للمزاعم الأخلاقية: إنها تفترض أنه كان بالمقدور أن يكون هناك أساس الأخلاق لو كان هناك إله، أو لو أن البشر كانوا أحرارا حقيقة، أو كان بالمقدور فهم الكون بحياته البشرية على اعتبار أن مخطط وله غاية. يمثل كل افتراض من هذه الافتراضات حكما معياريا مجردا - افتراضا عن الأسس الصحيحة

للإلزام الأخلاقي ـ رغم أن كلا منها يزعم إثارة نتائج ارتيابية. الارتيابية الداخلية قوية وخطرة، نسبة لمن يجد افتراضاتها المؤسسة مقنعة، لأنها عملية: محتم أن تغير سلوك كل من يتبناها. من يعتقد بصدق أن الأخلاق هراء لأن الإرادة الحرة وهم محتم عليه أن ينكر كل قيود أخلاقية تفرض عليه، وأن يرفض نقد الآخرين لكونهم يسلكون بطرق ليست نزيهة أو بطرق يجدها الآخرون سيئة أخلاقيا.

يفترض أن الارتيابية الخارجية ليست مؤسسة على افتراضات معيارية مجردة أو عامة تتعلق بالأسس المناسبة للالتزام الأخلاقي أو المسؤولية الأخلاقية، بل على افتراضات فلسفية غير ـ أخلاقية كلية، تتعلق بإمكان كل أنواع *الحقيقة أو *المعرفة الموضوعية. تشتمل الأمثلة المعاصرة على برهان جلبرت هارمان الذي يقر أن أنه لا سبيل لاعتبار الأحكام الأخلاقية معرفة موضوعية لأن المعتقدات الأخلاقية ليست مسببة من قبل أي شيء في العالم، وبرهان جون ماكي القائل باستحالة وجود حقائق أخلاقية لأن الخصائص الأخلاقية سوف تبدو كينونات «غريبة الأطوار» حقا. يعتقد عادة أن نتائج الارتيابية الخارجية نظرية وليست عملية ـ من يتبنى الرأي الفلسفي القائل إن الأخلاق ليست مسألة صدق أو بطلان موضوعي بل استجابة ذاتية ليس ملزما، وفق هذه الرؤية، بتغيير معتقداته الأخلاقية المنتمية إلى 'الرتبة الأولى ـ قد يظل يعتقد أن الخيانة مقيتة أو أن القتل الجماعي عمل شرير ـ رغم أنه سوف يلحظ الآن أن هذه ليست معتقدات عادية حول واقع موضوعي ما، بل مجرد تعبيرات عن وضع ذاتي يتخذه دماغه.

على ذلك، يصعب تماما الإحساس بمعنى الارتيابية الأخلاقية الخارجية. اعتبر الإقرارات التي يفترض أن تعبر عن هذا النوع من الارتيابية: أن القتل الجماعي ليس لاأخلاقيا «حقيقة» أو «موضوعيا»، أو اللاأخلاقية ليست «هناك في الخارج، في العالم»، أو أنها ليست «جزءا من نسيج الكون»، على سبيل المثال. يستحيل في الواقع عزو أي معنى ارتيابي لمثل هذه الإقرارات المشحونة فلسفيا أو الميتافيزيقية لا تجعلها مرادفة للإقرار الارتيابي الداخلي البسيط (الذي يعج بالطبع بالنتائج العلمية) القائل إن القتل الجماعي ليس لاأخلاقيا. وعلى اعتبار أنه يتضح أن الأخير حكم أخلاقي، ولا سبيل لدعمه، إن كان ثمة سبيل أصلا لدعمه، إلا عبر مزاعم أخلاقية مجردة ارتيابية داخليا من النوع الذي ذكرت، ليس ثمة شيء اسمه الارتيابية الخارجية. الارتيابية الأخلاقية الوحيدة التي يمكن فهمها هي الارتيابية الداخلية.

هذه نتيجة مهمة، لأسباب منها أن كثيرا من الفلاسفة افترضوا أن *الذاتانية، *النسبانية، وشكول أخرى للارتيابية الأخلاقية قابلة لأن تكرس غيابيا؛ أنه على اعتبار أننا لا نستطيع إثبات أن الإجهاض أو الضرائب أو الميز العنصري سلوكيات شائنة أو غير شائنة أخلاقيا لمن يرى خلاف ذلك، يلزم أنه ليست هناك حقيقة موضوعية في المسائل الأخلاقية. ولكن إذا فهمنا إنكار الحكم الأخلاقي بوصفه حالة ارتياب داخلي لا خارجي، سوف نرى أنه لا يقل حاجة لبرهنة أخلاقية إيجابية من أي موقف أخلاقي آخر، وأنه لا سبيل لأنصاره الفوز غيابيا إلا بقدر ما يتسنى ذلك لخصومه. إن قبولك بعض المواقف الارتيابية العامة بخصوص الأخلاق ـ مثال الموقف الذاتاني القائل إن الإلزامات الاخلاقية لا تسري إلا على من يقبلها، أو الموقف النسباني الذي يقر أن الإلزامات الأخلاقية لا تسري إلا ضمن جماعة تصدّق أخلاقها العرفية على تلك الإلزامات ـ يتوجب أن يرتهن بما إذا كنت تقبل البراهين الأخلاقية التي يمكن عبرها دعم هذه الأنواع من الارتيابية الفردية ـ مثلا، أنه من الخطأ إدانة الناس أخلاقيا ما لم يسلكوا بطريقة يعتقدون هم أنفسهم أنها خاطئة. الواقع أن قليلا من الناس (من فيهم الفلاسفة الذين يزعمون أنهم من أنصار الارتيابية الخارجية) يجدون أنه بمقدورهم قبول تلك البراهين أو تبني النتائج الارتيابية داخليا التي يسلكون وفقها وينصحون بالالتزام بها.

ر.د.

*الأخلاقية، الموضوعانية؛ الأخلاقية، النسبانية؛ الأخلاقية، الواقعية.

Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass., 1986).
Gilbert Harman, *The Nature of Morality* (Oxford, 1977).
John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth, 1977).

*** الأخلاقية، الصورية.** نوع من النظريات الأخلاقية تعرّف *الأحكام الأخلاقية عبر صورها المنطقية (بوصفها مثلا «قوانين» أو «أوامر كلية») عوضا عن محتواها (كأن تكون أحكاما تتعلق بأفعال تدعم أكثر من غيرها الرفاهة البشرية). غالبا ما يحمل التعبير دلالات نقدية. لقد انتقد كانت على سبيل المثال لكونه عرّف الأخلاق عبر الخاصية الصورية الخاصة «بالقانون

الكلي»، ثم حاول أن يشتق من هذه الخاصية الصورية مختلف الواجبات الأخلاقية العينية.

ر.جي.ن.

*المعيارية.

Immanuael Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, various edns., e.g. tr. H.J. Paton (London, 1948).

G.J. Warnock, Contemporary Moral Philosophy (London, 1967).

*** الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ.**

علم الأخلاق اليوناني. الفكر الأخلاقي، بوصفه محاولة لصياغة قواعد ومبادئ للسلوك الأخلاقي، كان يشكل دوما جانبا ضروريا للثقافات البشرية، لكن الفلسفة الأخلاقية وفق معنى أكثر دقة إنما بدأت مع *السوفسطائيين الذين عاشوا في اليونان في القرن الخامس ق.م. إنهم أول مفكرين نعرف أنهم قاموا بإثارة مسائل أخلاقية حول فكرة السلوك الأخلاقي نفسها، حول ماهية الأخلاق ولماذا يتوجب وجودها. تدريسهم لفنون الخطابة وأساليب الإقناع رجحت تهمة إمكان استخدام مثل هذه الأساليب لجعل الفعل المخطئ أكثر إقناعا من الصائب، وسوف يمكّن الناس من السخرية من المعايير الأخلاقية بحيث يفلتون من العقوبة. دافع السوفسطائيون الأكثر محافظية، من قبيل بروتاجورس، عن القوانين الأخلاقية بوصفها مبتكرات بشرية مفيدة، مجموعة من العادات والأعراف تجعل الحياة الاجتماعية ممكنة، وهكذا التزموا بشكل من النسبانية وبإنكار أية قوانين كلية في الأخلاق أو أية حقائق أخلاقية مطلقة. الأتباع الأكثر تشددا، من قبيل كاليسليس الذي قد يكون شخصية وهمية وثراسماخوس الذي يصوره أفلاطون في محاوراته، يرون أن كون المعايير الأخلاقية التقليدية مجرد أعراف، إنما يعني أنها تعوز أية قوى ملزمة، وأن الطريقة العقلانية في الحياة إنما تتعين في السعي وراء المصالح والقوى الشخصية، وعلى المرء أن يسلك بطريقة مجحفة إذا تسنى له تمرير ذلك. هكذا أثار هذا التحدي للقوانين الأخلاقية التقليدية السؤال الأساسي: «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقيا؟» يمكن اعتبار فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو الأخلاقية محاولة منظومية للإجابة عن هذا السؤال.

تقوم محاورات أفلاطون المبكرة، التي يرجح أنها تعكس نشاط سقراط التاريخي، بعرض سقراط على أنه يبحث عن تعاريف *للفضائل التقليدية ـ ضبط النفس، الشجاعة، العدالة، والشفقة. مفاد الفكرة المقترحة أنه إذا كانت هذه سجايا خيّرة، فيتعين أن يرجع ذلك إلى كونها تهيئ عيشا خيرا لمن يحتازها، كما يتعين أن تأسس كل الفضائل على القدرة على معرفة ما يشكل الخير البشري. محاولة أفلاطون نفسه الإيجابية في الإجابة عن ذلك السؤال تأخذ صياغتها الكلاسيكية في *Republic* . هنا يجادل أفلاطون بأن الحياة الخيرة إنما تكمن في تجانس النفس، بحيث يقوم كل جزء من أجزائها ـ العقل، الروح، والميل الفطري ـ بوظيفته المناسبة. على هذا النحو يتأتى تعريف الفضائل التقليدية بوصفها جوانب من الظرف المؤسس للتجانس الروحي. على اعتبار أن هذا الظرف هو ذلك الذي يسعد فيه المرء ويزدهر، يستبان أن الحياة الخيرة أخلاقيا التي تعاش وفق الفضائل هي أفضل حياة تناسب الكائنات البشرية. هذه هي إجابة أفلاطون عن السؤال «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقيا؟»

رغم وجود فروق مهمة بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو الأخلاقية، فإن الأخيرة تركن إلى الإطار العام نفسه. يقر أرسطو في *Nichomachean Ethics*) التي تعد بشكل سائد الصيغة المحددة لمحاضراته في الأخلاق) أن الغاية النهائية من كل فعل بشري هي *السعادة *(eudaimonia)*. معرفة ما هية هذه السعادة أو الازدهار تتطلب عند أرسطو تحديد الوظيفة المميزة للبشر، التي يعتبرها السلوك وفق سنن العقل. هذا بدوره يؤسس تصورا عاما في الفضائل الأساسية؛ إنها نزعات ترشد فيها مشاعرنا وعواطفنا من قبل العقل بحيث يكون سلوكنا ملائما للموقف المعني. وعلى وجه الخصوص، يتطلب ترشيد العقل تجنب الإفراط والتفريط، ومن ثم فإن كل فضيلة، على حد تعبيره الشهير، «وسط» بين هذين الطرفين.

اتفقت المدارس اليونانية المتأخرة على الإطار الأخلاقي العام نفسه، الاهتمام بعلاقة الفضيلة بالسعادة، غير أنه يتوجب علينا ملاحظة فكرتين طرحهما *الأبيقوريون و*الرواقيون قامتا بدور مهم في الموروث الفلسفي. كانت نظرية الأبيقوريين الأخلاقية صيغة من صيغ مذهب اللذة، حيث ماهت بين الفضيلة والمتعة. يبدو أن أفلاطون، في *Protagoras* على أقل تقدير، قد حمل ذلك المذهب محمل الجد، غير أن هذا المذهب يجد صياغته الكلاسيكية عند الأبيقوريين. لذا أصبحت كلمة «أبيقوري» تعني السعي وراء المتع الحسية، وهذا أمر مجحف، لأن المتع التي دافعوا عنها هي أساسا السكينة الذهنية، التي يتوجب تحقيقها عبر تبديد المخاوف الخرافية من الآلهة والحياة الآخرة. المفهوم المؤثر الذي طرحه الرواقيون هو مفهوم الحياة الخيّرة

التي تعاش وفق طبيعة «القانون الطبيعي». لقد كانت هذه الفكرة متضمنة إلى حد ما في نظرية أفلاطون وأرسطو الأخلاقية، وقد تبناها الرواقيون في مماهاة فكرة العيش «وفق سنن الطبيعة» بالسلوك وفق سنن العقل. ولأن هذا يعني عند الرواقيين جعل حياة المرء محصنة ضد إزعاج العواطف، فإن فكرتهم قريبة عمليا من السكينة الذهنية التي قال بها الأبيقوريون. غير أنه يمكن تأويل مفهوم «القانون الطبيعي» تأويلات متنوعة، وهذا ما حدث في فترة لاحقة.

الأخلاق المسيحية. غالبا ما تفترض المفاهيم السائدة في الأخلاق نوعا من الارتباط بين الأخلاق والدين، بحيث تماهي المدركات الأخلاقية بالأوامر الإلهية. رغم أن كلا من أفلاطون وأرسطو كان مؤمنا، فإن نظريتيهما الأخلاقية لم تكونا دينيتين والله عندهما ليس مشرعا سماويا للأخلاق؛ الله عند كل منهما يكاد يكون نموذجا للحياة المثالية. غير أن الفلسفة الأخلاقية في النصرانية الوسيطة تضمنت محاولة لمزاوجة الأخلاق المسيحية بالفلسفة اليونانية، والصيغة الأكثر تأثيرا لهذا المشروع هي صيغة توما الأكويني. لقد تحدث أرسطو عن «الوظيفة» البشرية، لكنه لم يستخدم فكرة إمكان اعتبار هذه الوظيفة الغاية التي وهبها الخالق الإلهي للبشر. هذه هي الفكرة التي مكنت الأكويني من إحداث التركيب الذي احتاج. من فهمنا للطبيعة البشرية نستطيع تحديد الغايات الطبيعية التي تناسب الكائنات البشرية، وما القيام بتحقيق هذه الغايات إلا اتباع «للقانون الطبيعي». وعلى اعتبار أن هذا القانون الطبيعي يعكس إسهامنا في القانون الأزلي الذي يحكم الكون، فإنه معروض أيضا في القانون الإلهي الذي وضعه لنا الخالق الإلهي، ومن ثم فإن المدركات الأخلاقية الخاصة بالقانون الطبيعي تطابق القواعد الأخلاقية التي كشفت عنها الديانة المسيحية.

من المشكوك فيه أن يكون بمقدور هذا التركيب أن يظل مستقرا. محتم على أية محاولة لمماهاة المبادئ الأخلاقية بالأوامر الإلهية أن تواجه مأزقا كان صاغه أول من صاغه أفلاطون في *Euthyphro*. هل الخيّر خيّر لأن الله أمر به، أم لأنه خيّر؟ إذا صح البديل الأول، فإن الأخلاق نتاج مشيئة اعتباطية، والامتثال للأخلاق إن هو إلا امتثال لسلطة. أما إذا صح البديل الثاني، فإن الأخلاق مستقلة عن مشيئة الله، والدراية بتلك المشيئة تعد في أفضل الأحوال زائدة. لذا فإن تركيب الأكويني عرضة لأن ينحل إلى أحد ذينك البديلين. إذا أقررنا أن الأخلاق إنما توجد في أوامر الله التي أوحى بها في ديانة منظمة بعينها، يتوجب وضع الثقة المطلقة في هذه الأوامر بحيث لا يكون لفلسفة الأخلاق دور يمكن أن تقوم به. عوضا عن ذلك، إذا كان الفهم الفلسفي يفضي إلى صياغة نظرية في الأخلاق، لن يقوم المعتقد الديني بأي دور مميز في هذه العملية. البديل الثاني هو الذي تم تبنيه في الفلسفة الأخلاقية التي سادت في الفترة الحديثة؛ لقد كان التيار الرئيسي تيارا دنيويا في أساسه.

الطبائعية الأخلاقية. من المرجح أن تركن الفلسفة الأخلاقية التي تعتبر «الطبيعة» أساس المعتقدات الأخلاقية، على نحو مستقل من أي إطار ديني، إلى حقائق السيكولوجيا البشرية. الموروث الذي يشار إليه غالبا باسم «الأخلاقيين البريطانيين» في القرنين السابع عشر والثامن عشر مثال أولي لهذا الضرب من ممارسة الفلسفة الأخلاقية. ثمة سؤالان يهيمنان على الموروث: هل الأخلاق مؤسسة في نهاية المطاف على *«حب الذات» أو «الأريحية»؟ وهل الأحكام الأخلاقية نتاج *«العقل» أو «العاطفة»؟

طرح السؤال الأول بطريقة دقيقة على يد هوبز، الذي تعد آراؤه الأنوية في الطبيعة البشرية المثير المحفز للجدل في أعمال أخلافه، تماما كما هو حال السفوسطائيين نسبة إلى أفلاطون وأرسطو. عادة ما يعتبر هوبز فيلسوفا سياسيا عوضا عن أن يعتبر فيلسوفا أخلاقيا، وهذا على وجه الضبط هو بيت القصيد. ليس بمقدور الأخلاق عنده أن تحتاز على سلطة على سلوكنا ما لم تكن معززة بسلطة سياسية. كل العواطف البشرية تجليات لرغبة المرء في الحصول على الخير لنفسه. في *دولة الطبيعة، ينجم عن رغبة الناس في السعادة صراعات متبادلة، فحيواتهم تحكمها «رغبة مستديمة لا تهدأ في الاحتياز على قوة تلو الأخرى»، ولذا فإن وضعهم «وضع حرب يشنها الجميع على الجميع». من صالح كل واحد الخلاص من ظرف الحرب هذا. يستخدم هوبز مفردات القانون الطبيعي كي يعبر عن متطلب المصلحة الذاتية هذا؛ القانون الأساسي في الطبيعة هو ذلك الذي يقر «أنه ينبغي على كل إنسان الكفاح من أجل السلام». لكن هذا القانون الطبيعي لم يصبح بعد قانونا أخلاقيا، ففي دولة الطبيعة لا معنى لأفكار الصواب والخطأ، العدالة والإجحاف. إن هذا القانون يملي وجوب أن يقوم البشر بالتعاقد مع بعضهم بعضا كي يقوموا بتقييد حريتهم طلبا للسلام، طالما قام الآخرون بالفعل نفسه. غير أن نظرية هوبز الأنوية تستلزم أنه لا وجود في دولة الطبيعة لإلزام أخلاقي يوجب الامتثال لمثل هذا *العقد. يتوجب إذن على الناس

تأسيس سلطة عليا ترغمهم على تنفيذه، «لأن آداب السلوك في غياب السيف مجرد كلمات». لذا فإن قيود الأخلاق، رغم أنها في مصلحة الجميع، لا تكون ملزمة إلا بقدر ما تكون مدعومة من قبل سلطة سياسية.

اتخذت محاولات الرد على هوبز شكلين. الأول هو الاستجابة «العقلانية» التي تقر أن عقولنا تجعلنا نعرف الواجبات الأخلاقية التي تعد بمعنى ما جزءا من النظام الطبيعية الكوني، وهي في آن مستقلة عن المشيئة الإلهية وعن أي عقد اجتماعي أو سلطة سياسية. هكذا يزعم صمويل كلارك مثلا أنه من متطلبات العقل أن يتوجب علينا «أن نعامل الآخرين بالطريقة التي نتوقع على نحو عقلاني أن يعاملونا بها» وأنه «يتوجب علينا أن نحاول، عبر أريحية كلية، تكريس رفاهة الجميع وسعادتهم». إن «قاعدة الصوابية» هذه تشكل جزءا من معرفتنا بالعلاقات الطبيعية و«مناسبية» الأشياء. إن يقيننا من صدقها يشبه يقيننا من حقائق الرياضيات. ثمة مزاعم مشابهة تتعلق بقدرة العقل على فهم الحقائق الأخلاقية طرحها رالف كدورث، جون بالجوي، ورتشارد برايس.

تتعين الاستجابة الأخرى في الارتياب في مذهب هوبز في الطبيعة والعواطف والمشاعر البشرية. يقر شافتسبري أن البشر لا يحتازون فحسب «على مشاعر شطر الخير الخصوصي» بل لديهم أيضا «مشاعر طبيعية شطر الصالح العام»، رغم أن ليس هناك تعارض بينهما لأن الفضيلة، المؤسسة على المشاعر الاجتماعية، في صالح الجميع. أما بتلر فيجادل بأن الرؤية الأنوية الخاصة *بالطبيعة البشرية ليست متسقة على أي حال. حب الذات هو الرغبة في سعادتنا الخاصة بنا، لكنه لا سبيل لممارستها عبر إرضاء «عواطفنا الفردية» تجاه الأشياء الخارجية. لذا فإن حب الذات ليس العاطفة الوحيدة، فهو يفترض ويتسق مع «العواطف الفردية» وليس ثمة سبب يحول دون تضمن الأخيرة الأريحية، حب الخير لسائر المخلوقات الإنسانية.

ينضاف إلى هذه الرؤى ضد ـ الهوبزية في الطبيعة البشرية مذهب في أساس الحكم الأخلاقي. إذا كان البشر خيريين بطبعهم، فإنه يمكن على نحو مماثل افتراض أن لديهم حبا مشابها للفضيلة، يسميه شافتسبري «الإحساس بالصواب والخطأ» القريب من إحساسنا الطبيعي بالجليل والجميل، الذي يسميه هتشسون «الحس الأخلاقي». رغم أنهم يعتبرون هذه القدرة على إدراك السجايا الأخلاقية الخاصة بالخير والشر مقصورة على الكائنات العقلانية، فإن وصفهم إياها «بالحس» يضمّن شيئا مختلفا عن فهم العقلانيين للحقائق الأخلاقية، وهو أقرب إلى الإدراك الحسي.

عادة ما يعتبر المذهب الأخلاقي الذي قال به هيوم أوج موروث الأخلاقيين البريطانيين. *«التعاطف» مفهوم رئيسي عنده، وهو يسميه «بالإنسانية» و«الشعور بالرفاق». إنه يريد من هذا قدرتنا على المشاركة في مشاعر الآخرين بالسعادة والشقاء. ينكر هيوم فرض «حب الذات؛ رغم أن التعاطف غالبا ما تعوزه القوة التي تمكنه من إحداث تأثير حاسم على سلوكنا، فإنه يحرك كل البشر بدرجة أو أخرى. عبر عملية التعاطف نعتبر «الفضائل» السجايا المفيدة أو المحببة لأصحابها (مثل «الشجاعة» و«الكد») والسجايا المفيدة والمحببة للآخرين (مثل «الأريحية»، «العدالة»، و«الإخلاص»). وفق التحليل النهائي إذن، تنشأ الأحكام الأخلاقية عن هذه العاطفة لا عن العقل. العقل ضروري في إبلاغنا بعواقب السلوك، ولكن حال توفر كل تلك المعلومات، ثمة ضرورة لعاطفة ما تقودنا إلى حكم استحسان أو استهجان. العقل وحده فيما يقر هيوم، ليس حافزا على الفعل، لكنه من طبيعة مبادئنا الأخلاقية أن تكون ملزمة بأن ترشد أفعالنا. لذا، رغم أن العقل جزء من اللعبة، فإنه يتوجب أن تكون العاطفة العامل الحاسم في تشكيل النتائج الأخلاقية.

النفعية. يؤكد هيوم على نفع الفضائل. أما هتشسون فيقترح أنه على اعتبار أن الأريحية أساس كل الفضيلة الأخلاقية، «فإن أفضل الأفعال هو ما يجلب القدر الأعظم من السعادة للقدر الأعظم من الناس». لقد أسهمت هذه العبارات في تشكيل نظرية أخلاقية تعد السلف الأكثر نجاحا لأعمال الأخلاقيين البريطانيين ـ نظرية *النفعية. رغم أنها تركن كثيرا إلى الفكر السابق، إلا أن الصياغة الكلاسيكية للنفعية الحديثة هي تلك التي طرحها جرمي بنتام. «مبدأ النفعية» عنده هو اختبار كل الأخلاقيات والتشريعات. الفعل يكون صحيحا أو خاطئا بقدر ما يزيد أو يقلل من السعادة العامة.

مكمن فتنة النفيعية بساطتها البادية. إنها تزعم توفير معيار محكم لحسم كل الجدالات الأخلاقية. نقطة ضعفها تكمن في أنها تبدو مفرطة في التبسيط. الراهن أن صياغة بنتام فجة جدا. إنه يقترح (كما فعل هتشسون من قبله) أنه بالمقدور تكميم مقادير المتعة أو الألم الناتجين عن الفعل، وعبر عمليتي الجمع والطرح نستطيع تحديد الفعل الذي يتوجب القيام به. تصور السعادة العامة إذن في شكل مجموع *المتع مطروحا منها الآلام، ولا تختلف هذه المتع والآلام بعضها عن بعض إلا وفق اعتبارات كمية من قبيل الديمومة والشدة.

أكثر المحاولات تأثيرا لطرح صياغة أكثر معقولية هي تلك التي قام بها جون سيتوارت مل. إنه يسمح بإمكان أن تختلف المتع فيما بينها في النوع فضلا عن الكم. متع الفكر، والمشاعر، والخيال يسميها «المتع الأسمى»، والحياة البشرية الخيّرة هي تلك التي تهيمن فيها مثل هذه المتع. ثمة جدل حول ما إذا كان بمقدور مل أن يقر هذا الأمر ضمن سياق نفعي؛ إذا كانت المتعة نفسها المعيار الوحيد للقيمة، فإنه لا يتضح كيف تكون متعة أفضل من أخرى، ما لم تكن أعظم منها من حيث الكم. على ذلك، شغلت النفعية كما شذبها مل وآخرون، من أمثال هنري سدجوك، مركزا مهيمنا في فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين الأخلاقية.

علم الأخلاق الكانتي وبعد الكانتي. على النقيض من علم الأخلاق النفعي نجد الفلسفة الأخلاقية التي قال بها كانت. الشيء الخيّر الوحيد دون تحفظ هو «الإرادة الخيرة»، التي هي خيّرة لا بسب ما ينتج عنها من آثار في العالم، ولا بسبب ما تقدمه من نفع، بل بطبيعتها بوصفها إرادة. ولأن الواجب يحصل على شخصيته المتميزة من تقابله مع ميولنا الطبيعي، بما فيها رغبتنا في إسعاد أنفسنا ونزوعنا الأريحي تجاه الآخرين، ليس بمقدور أي فهم لهذه الميول الطبيعية أن يسهم في فهمنا للأخلاق، ما يجعل علم أخلاق كانت يعارض ليس فقط النفعية بل الطبائعية الأخلاقية بوجه عام. غير أن كانت يرى أنه بمقدور العقل، دون أية إشارة للميول، أن يحدد صورة واجبنا الأخلاقي. على اعتبار أن متطلب الواجب هو متطلب السلوك وفق *القانون الأخلاقي، ولأن هذا القانون لا يستطيع أن يحصل على محتواه من أي اعتبار للعواقب المرغوب فيها، لا يبقى سوى المطلب الصوري الذي يقر وجوب تطابق الفعل مع فكرة القانون الأخلاقي بوصفه كذلك. لذا يتوجب على المرء أن يسلك بحيث يستطيع أن يرغب في تعميم سلوكه كي يصبح قانونا كليا. هذا هو المطلب الذي يسميه كانت *«الأمر المطلق». غير أن كانت يعتقد أننا نستطيع أن نخلص إلى أحكام عينية حول أخلاقية أفعال فردية. من الخطأ مثلا أن أقدم وعودا باطلة، وعودا لا أنوي البرّ بها، إذ لو كان إعطاء وعود باطلة قانونا كليا، لأصبحت الوعود نفسها باطلة، وهذا أمر ليس في وسعي أن أرغب فيه على نحو متسق.

أيضا فإن كانت يطرح صياغة ثانية للأمر المطلق. إنه يوظف بطريقة مختلفة فكرة كلية العقل المشترك بين كل الكائنات الأخلاقية. تتطلب الأخلاق أن أحترم هذه القدرة التي تحتازها الكائنات العقلانية، ولذا يتوجب علي أن أعامل كل الناس لا على أساس أنهم وسائل بل دوما على اعتبار أنهم غايات في ذواتهم. مرة أخرى، قد تتعارض فكرة «احترام الأشخاص» مع الأخلاق النفعية. ليس بمقدور النفعية أن تضع حدودا مطلقة على الشرور التي قد أكون في بعض الظروف مخولا على نحو مبرر بإيقاعها بالآخرين، طالما كان مجموع السعادة البشرية الناتج يزيد بهذه الطريقة إلى حده الأقصى. في المقابل، يستلزم «احترام الأشخاص» ألا أستخدم الآخرين بوصفهم وسائل لأي شيء أعتقد أنه يحتاز على قيمة. لذا فإنه يعكس فكرة سائدة مفادها أن الأخلاق تفرض قيودا بعينها على التعامل المسموح به مع الآخرين، وأن للكائنات البشرية حقوقا أخلاقية أساسية لا يسمح بانتهاكها. ربما يكون هذا البعد من علم الأخلاق الكانتي هو الأكثر تأثيرا.

ضمن هذا الجزء، لنا أن نشير باقتضاب إلى ثلاثة فلاسفة من فلاسفة القرن التاسع عشر لا يتفقون إلا في رفضهم للأخلاق الكانتية. ينكر شوبنهور فصل كانت بين الأخلاق والمشاعر البشرية الخاصة بالشفقة. قد يعتبر هذا عودة إلى توكيد الأخلاقيين البريطانيين على الأريحية الطبيعية، لكنه يرتبط في حالة شوبنهور بمبدأ ميتافيزيقي طموح: أن «مبدأ التفرد» وهم، أن الكينونة الأساسية عند كل الأشخاص واحدة ومتماثلة حرفيا، وأن انشغالنا الأخلاقي بمعاناة الآخرين إن هو إلا تسليم بهذا الأمر.

ينكر هيجل ما اعتبره صورية خاوية في أمر كانت المطلق، خصوصا وفق صياغته الأولى. يمكن عند هيجل لأي مبدأ أن يراد بوصفه قانونا كليا. إذا كانت رغبتنا فيه تثير تناقضا، فلأنه يتناقض مع محتوى أخلاقي سبق افتراضه. من أين يأتي هذا المحتوى؟ عند هيجل، من مؤسسات وممارسات المجتمع. الشيء الذي يحول دون إرادتنا جعل الوعود الباطلة قانونا كليا، على سبيل المثال، هو المؤسسة الاجتماعية الخاصة بالوعود التي سبق افتراضها من قبل المأزق الأخلاقي. بوجه أكثر عمومية، المحتوى المادي لحيواتنا الأخلاقية مستمد من «الحياة الأخلاقية»، من المؤسسات الأخلاقية للعائلة، المجتمع المدني والدولة. علم الأخلاق في أساسه ظاهرة اجتماعية.

هذه نتيجة بمقدور نيتشه أن يتفق معها. ولكن في حين يرى هيجل مجتمعات تاريخية مختلفة بوصفها أطوارا من الوعي الذاتي المتطور للعقل، ليس لدى نيتشه مثل هذا المفهوم الموحّد. عنده، ليس ثمة شيء اسمه الأخلاق، وكل ما هنالك هو أخلاقيات مختلفة

إنه مشغول خصوصا بالتعارض بين نوعين من الأخلاق، «أخلاق السادة» (حيث تشغل أفكار الشهامة، الشجاعة والصدق مركزا أساسيا) و*«أخلاق العبيد» (التي يجنح إلى مماهاتها بالأخلاق المسيحية وأفكار الواجب والتضحية بالذات). يبدو أن نيتشه يتأرجح بين اعتبار أي أخلاق متميزة إنجازا للإبداع الإنساني، والحط من أخلاق العبيد بوصفها مظهرا سيكولوجيا لنفور وحب انتقام مخفيين.

علم أخلاق القرن العشرين. شغل فلاسفة الموروث الناطق بالإنجليزية معظم هذا القرن بمسائل *ما بعد الأخلاق. كان كتاب ج.إي. مور *Principia Ethica* الصادر عام 1903 قد مهد الطريق. تبنى مور نظرية معيارية قريبة من النفعية، لكنه كان أكثر تأثيرا بسبب نقده لما أسماه *بالأغلوطة الطبائعية ـ أغلوطة مماهاة خاصية «الخير» البسيطة غير القابلة للتحليل بخاصية «طبيعية ما. عنده، ليس هناك برهان يمكن طرحه لإثبات أن شيئا ما يعد خيرا بوصفها غاية بذاته. إننا لا نستطيع مثلا أن نجادل، بالطريقة التي اتهم مور النفعيين التقليديين بأنهم قد جادلوا وفقها، بأن المتعة خيّرة لأن هذا جزء مما نعنيه من كلمة «خيّر». قد يصدق القول بأن المتعة خيّرة، لكنه لا يصدق بالتعريف، وهذا أمر يعتقد مور أننا نلحظه حين نلحظ أن أي سؤال يتخذ الصيغة «هل المتعة خيّرة؟» *سؤال مفتوح دوما. يبدو أن رفض مور للطبائعية بوصفها أغلوطية يسد الطريق أمام أية محاولة لتأسيس الأخلاق على فهم الطبيعة البشرية أو السيكولوجيا الإنسانية. ليست هناك حقائق تتعلق بالخبرة البشرية، بل ليست هناك حقائق ميتافيزيقية تتعلق بطبيعة الواقع، بمقدورها أن تستلزم أية نتائج عما هو خيّر. إن مور نفسه يعتقد أننا ما أن نفهم السؤال بطريقة مناسبة، حتى يكون بمقدور الناس أن يلحظوا أن أكثر الأشياء التي تكون خيّرة بذاتها أهمية هي متع العلاقات البشرية والاستمتاع بالأشياء الجميلة. غير أنه ليس هناك برهان يمكنه أن يدعم هذه الحقائق. إنها ببساطة بينة بذاتها.

جادل آخرون في أمر فكرة الحقائق الأخلاقية التي تعد «بينة بذاتها» أو يمكن أن تعرف «حدسا». إذا لم يكن بالمقدور دعم هذه الحقائق بالبرهان، فلا سبيل لاعتبارها «حقائق» أصلا، بل هي مجرد تعبيرات عن مشاعر شخصية. لقد أنكر برتراند رسل مثلا نظرية مور، بعد أن كان قبلها، وأقر عوضا عنها أنه إذا اختلف شخصان حول ما إذا كان الاستمتاع بالأشياء الجميلة مثلا خيّرا في ذاته، ولم يكن بمقدور أي منها طرح برهان، فإنهما لا يختلفان حول حقائق يمكن أن تكون صادقة أو باطلة، بل يقتصران على التعبير عن مشاعر ورغبات مختلفة.

طور الاقتراح الذي ينكر وجود حقائق أخلاقية بالمعنى الدقيق ضمن سياق *الوضعية المنطقية. إذا كانت الإقرارات الوحيدة التي تحتاز على معنى، وفق ما يقول فلاسفة من قبيل أي.جي. أير، هي القضايا القابلة للتحقق الامبيريقي أو الحقائق التحليلية، فإن أحكام القيمة لا تنتمي إلى أي من هاتين الطائفتين، ومن ثم فإنها ليست إقرارات إطلاقا؛ إنها مجرد تعبيرات عن مشاعر وعواطف. ثمة صيغة أكثر تسوية للخلافات لهذه *النظرية الانفعالية قال بها تشارلز ستيفنسون؛ المنطوقات الأخلاقية ليست هراء، لكنها تحتاز على نوع مميز من الدلالة، *«الدلالة الانفعالية»، يتعين تمييزه عن الدلالة الوصفية. تكمن الدلالة العاطفية للتعبيرات الأخلاقية في كونها تمكّن مستخدمها لا من التعبير عن مشاعره فحسب، بل في إثارة أو التأثير في مشاعر الآخرين وميولهم. الخطاب الأخلاقي إذن نوع من التعديل في السلوك.

غير أن النقاد يردون بقولهم إن هذا التصور في الخطاب الأخلاقي يحول دون تمييزها عن ممارسات المضاربات الانفعالية من قبيل الإعلان والترويج. ما يستطيع الفلاسفة الحفاظ عليه هو وجود تمييز بين الدلالة «المعيارية» والدلالة «الوصفية»، وأن الجانب المميز للتعبيرات الأخلاقية هو دلالاتها المعيارية، استخدامها في ترشيد السلوك وإخبار الناس بما يتوجب عليهم القيام به. يتوجب، فيما اقترح البعض، ألا نخلط بين «القيم» و«الحقائق». لقد كانت معظم أدبيات الخمسينيات والستينيات معنية بقضايا ما بعد أخلاقية تتعلق بسلامة التميز بين *الحقيقة والقيمة، العلاقة بين «يكون» و«ينبغي»، وبما إذا كان بمقدور إقرارات «يكون» أن تستلزم نتيجة تتضمن لفظة «ينبغي».

في فترة أحدث، أحيي الاهتمام بالنظرية الأخلاقية الأساسية. كانت النفعية أول نظرية معيارية تقليدية تم بعثها. هكذا جادل ر.م. هير مثلا بأن التعبيرات الأخلاقية ليست «معيارية» فحسب، بل «قابلة للتعميم»، وأن *قابلية اللغة الأخلاقية للتعميم، حين تفهم كما ينبغي، تلزمنا بشكل من أشكال النفعية. لقد كان بعث الفكر النفعي بيّنا على وجه الخصوص في أعمال *علم الأخلاق التطبيقي.

يمكن اعتبار بعض النظريات المعيارية الأخرى التي عرفتها السبعينيات والثمانينيات استجابة لأوجه

قصور النفعية .من ضمن الانتقادات الأساسية كونها نظرية جماعية، تسمح لمصالح البعض أن تغلب من قبل مصالح آخرين، ومن ثم فإنها تبرر القيام بأعمال وحشية مروعة ضد بعض الأشخاص سعيا وراء الخير الأعظم. إن هذا يبين عند البعض أن النفعية عبر الجمع بين المصالح في «خير عام» واحد إنما تخفق في ملاحظة الانفصالية القائمة بين الأفراد. ثمة صياغتان للنظرية الأخلاقية التي تاقت إلى دمج تلك الملاحظة هما النظريات «التعاقدية» والنظريات «المؤسسة على الحقوق». تتبوأ التعاقدية منزلة الصدارة في فلسفة السياسة مع نظرية جون راولز في *العدالة. فكرة تأسيس مبادئ العدالة على *عقد افتراضي مفادها أنه إذا كانت هناك مبادئ يتفق عليها الجميع، لن يضحى بمصالح أحد الأساسية خدمة لمصالح غيره. المحاولات التعاقدية لتطوير نظرية أخلاقية تشتمل على محاولات رسل جرايس و ديفيد جوثير. تتسق نظرية جوثير إلى حد كبير مع نظرية هوبز بوصفها محاولة لتبيان كيفية إنتاج الأخلاق عبر اتفاق أفراد معنيين بمصالحهم الشخصية. تأسيس الأخلاق على الحقوق اعتبر بدوره طريقة في الركون إلى مطلب عدم التضحية بمصالح أحد. التركيز على الحقوق، كما هو الحال نسبة إلى التعقادية، ظهر لأول مرة في الفلسفة السياسية، وقد عملت أعمال روبرت نوزتش ورونالد دوركن، كل بطريقته، على توكيد أهمية *الحقوق بوصفها بديلا للنظرية الاجتماعية النفعية. أيضا فإن آلن جروتش وجون ماكي من ضمن الذين اقترحوا نظرية أخلاقية شاملة مؤسسة على مفهوم الحقوق.

جادل نقاد آخرون ضد النفعية بالتركيز حصريا على كونها لا تعنى عناية كافية بأهمية الكائن المختار. يمكن أن نجد مقاربة أكثر تركيزا على مثل هذا الكائن عند برنارد وليمز مثلا. إنه يقترح أن هوية الشخص الأخلاقية إنما تتشكل من قبل «مشاريعه المؤسسة» و«التزاماته» وأن النفعية، قدر ما تتطلب التخلي عن هذه عندما تجعلها أفعال الآخرين ضرورية، عاجزة عن طرح تصور ملائم لمفاهيم من قبيل «الاستقامة الأخلاقية». هناك مقاربة أخرى يمكن اعتبارها «مركزة على المختار» نجدها عند فيليبا فوت وآخرين يعيدون الاهتمام *بالفضائل. في حين تقوم النفعية بتقويم الأفعال وفق إنتاجها لعواقب خيّرة، يروم علم أخلاق الفضيلة تحديد تلك السبل السلوكية التي تشكل حياة خيّرة. الراهن أن فوت يجادل بأن فكرة «أفضل الأوضاع»، التي يفترض أن تشكل معيار النفعية للسلوك الصائب، لا تحتاز بذاتها على معنى واضح.

يرجع علم أخلاق الفضيلة المعاصرة إلى أرسطو، في حين ترجع النظريات المؤسسة على الحقوق إلى كانت. إذا أخذنا في الاعتبار أيضا الحيوية التي ظلت تتسم بها النفعية، وعلم الأخلاق التعاقدي الذي قال به الهوبزيون، يحق لنا أن نخلص إلى أن المواريث الأخلاقية الأساسية التي عرفتها القرون السالفة تظل حية ومعافاة في صورة أو أخرى.

ر.جي.ن.

*تواريخ الفلسفة الأخلاقية؛ الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات؛ العاقبية؛ علم الأخلاق الواجبي؛ التطبيقي، علم الأخلاق.

W.D. Hudson (ed.), *New Studies in Ethics*, 2 vols. (London, 1974).

Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (London, 1967).

Henry Sidgwick, *Outline of the History of Ethics* (First pub. 1886; 6the edn. 1931).

*** الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات.** إذا جعلنا الفلسفة الأخلاقية تشتمل على مجمل تاريخ علم الأخلاق الذي يرجع إلى سقراط (على أقل تقدير)، قد يكون موضوع الصواب والخطأ أهم مسألة مفردة في هذا المجال. رغم أن الارتيابية في الحقيقة الأخلاقية أو الموضوعية الأخلاقية قد جعلت الفلاسفة في القرن الراهن يهتمون بقضايا دلالية في علم الأخلاق، بمسائل تتعلق بمعاني ألفاظ من قبيل «الصائب»، «الخاطئ»، و«الملزم»، فإن معظم علماء الأخلاق ظلوا معنيين بطرح، نقاش، ونقد مفاهيم أساسية في الصوابية والخطئية الأخلاقية. لذا، ربما تعينت الإشكالية الرئيسة في الفلسفة الأخلاقية الراهنة والقديمة في طرح نظرية يمكن الدفاع عنها في الفعل الصائب والخاطئ. سوف تقوم مثل هذه النظرية بتبرير أو الدفاع عن مبادئ بعينها في السلوك الصائب (أو تبيان لماذا لا يتسنى فهم الصوابية عبر مبادئ عامة ويتوجب من ثم إدراكها حسب المواقف، كما عند أرسطو)؛ يفترض أن توفر تلك المبادئ مرشدا أخلاقيا للبشر في حيواتهم (رغم أن بعض النفعيين يرون أن «مبدأ النفع» السليم في النهاية يفضل أن يبقى خفيا، واستخدام قواعد تقريبية سائدة أمر مفضل لأسباب نفعية).

تهيمن على المشهد الراهن في الفلسفة الأخلاقية أربع رؤى أو نظريات في الفعل الصائب والخاطئ. (أستثني هنا المقاربات المعنية أساسا بالمجال السياسي). يرى النفعيون (أو على الأقل «نفعيو ـ الفعل» الذين

يمثلون الأغلبية ضمن كل النفعيين فيما أظن) أنه يتوجب أن يفهم *الفعل الصائب وفق الخير أو الرفاهة البشرية. يفهم هذا الخير وفق مذهب اللذة عبر المتعة، تلبية الرغبات، أو السعادة بوجه عام، والفعل الصائب هو الفعل الذي يفضي أو يرجح أن يفضي إلى التفوق الأعظم الممكن للمتعة البشرية (أو الحسية) أو السعادة على الألم أو الشقاء. (هذه هي إحدى صيغ ما يسمى *بمبدأ النفع.) إن هذا المفهوم الأداتي أو العاقبي الصرف في الأخلاق وفي الفضيلة أيضا - عمليا، أية وسيلة يمكن تبريرها عبر غاية خيّرة إلى حد كاف - ظل باستمرار موضع جدل، لكن إحدى أكبر الإشكاليات التي تواجه *النفعية الآن الدفاع عن نفسها ضد أشكال أقل أحدية من *العاقبية مستعدة للتواؤم مع خيرات بشرية حقيقية مغايرة للمتعة أو تلبية الرغبات وللاعتراف باعتبارات المساواة والإنصاف وحتى الجمال والتنوع الطبيعيين التي تتجاوز كثيرا نطاق المقاربة النفعية الكمية الصرفة. قد يقول نصير العاقبية مثلا أن (درجة مناسبة من) المساواة في السعادة أو الدخل يجب أن تؤخذ في الحسبان أثناء محاولة القيام بأفضل الفعال، ووفق هذه الرؤية، وخلافا لنفعية - الفعل قد ينتج الفعل صافي متعة يفوق صافي بدائله لكنه يظل خاطئا لأنه سمح بتوزيع المتع بطريقة ليست منصفة.

في مقابل التوكيد النفعي على تلبية الرغبات البشرية، تجادل *الكانتية بوجوب فهم الأخلاق بشكل مستقل عن كل البواعث الامبيريقية أو الحسية. عند كانت وعند الكثير من الكانتيين المعاصرين، الصوابية الأخلاقية في السلوك مسألة تتعلق بالقيام بأفعال بطريقة متسقة وعقلانية، ومن المهام الرئيسة الملقاة على عاتق الكانتية تبيان كيف أن اللاأخلاقيات العادية من قبيل الحنث بالوعد، السرقة، وعدم الاهتمام برفاهة الآخرين يمكن أن تفهم أساسا بوصفها شكلا من أشكال عدم الاتساق الإرادي أو العملي. صياغات *«الأمر المطلق» عبر شكل أو آخر منعدم الاتساق (أو عبر فكرة أنه يتوجب عدم استخدام البشر بوصفهم وسائل إطلاقا) أقصت إما أقل أو أكثر مما يجب من الأفعال بوصفها مرفوضة أخلاقيا، والكانتيون المعاصرون يبذلون جهودا في طرح صيغة مرضية للأمر المطلق.

ثمة مقاربة ثالثة للصائب والخاطئ، الحدسية أو مذهب الحس المشترك، يؤكد خلافا لكانت والنفعية، أنه ليس هناك تصور موحَّد أو موحِّد للإلزامات الأخلاقية، فهي متعددة على نحو غير قابلل للرد، والمبادئ الأخلاقية العامة الوحيدة التي تبدي تلك المقاربة استعدادا للتسليم بها هي تلك المبادئ البدهية (من قبيل كونه من البدهي خطأ أن نقوم بإلحاق الأذى بالآخرين، وأن نحنث بوعودنا) القابلة لأن يدافع عنها بشكل فردي ولا سبيل لترتيبها وفق أولية مطلقة. غير أن الحدسية تواجه صعوبات لا يستهان بها في الدفاع عن معتقدات أخلاقية عاقبية بعينها، مثال فكرة أنه من الخطأ قتل شخص بريء للحول دون قيام شخص آخر بقتل عدد أكبر بطريقة حقودة. ذلك أنه إذا كانت الحياة البشرية تحتاز بداهة على كذا قيمة، فلماذا لا يتوجب على المرء محاولة التقليل إلى الحد الأدنى من عدد السلوكيات المرفوضة أخلاقيا التي تحدث (حتى لو أدى ذلك إلى قتل المرء شخصا بريئا)؟ إن أخلاقيات الحس المشترك تناقض نفسها (هنا وفي مواضع أخرى)، وهذه الحقيقة إنما تشكل تحديا مستمر للحدسية بوصفها رؤية في الأخلاق.

يمكن العثور على الطريقة الأخيرة في التعامل نظريا مع الصواب والخطأ في علم أخلاق الفضيلة، نوع من النظرية الأخلاقية تتجذر في مدارس فلسفية قديمة. يرى أشياع هذا المذهب أنه لا سبيل لاستيعاب الصواب والخطأ عبر قواعد أو مبادئ أخلاقية مستقلة أو سليمة أساسا، فالأمر إنما يرتهن بحساسية موقفية (أرسطو) أو بالتعبير أو الحفاظ على بواعث أو أوضاع باطنة خيّرة أساسا أو جديرة بالإعجاب (أفلاطون، مارتينيو). من ضمن المشاكل التي تواجه هذه الرؤية تفسير كيف يتسنى للأشخاص المختارين إدراك ما يعد من الصائب القيام به في مواقف معطاة دون عون من مبادئ عامة و/ أو تبيان كيف يمكن لتقويمات مؤسسة عند الكائن الأخلاقي أن تقيّد إلى حد كاف ما يقوم به في الخارج، في العالم، للآخرين.

على ذلك، لا يقتصر علم الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية بمعناها الواسع على محاولات وصف أو تفسير طبيعة الصواب والخطئية الأخلاقية. فكما سلف أن أشرت، يحاول النفعيون تأسيس فهمنا للصواب والخطأ على فهم مستقل للخير البشري. بيد أن كل النظريات المنظومية في الأخلاق تروم فهم الخير البشري، أو الحياة الخيّرة، لا مسألة الصواب والخطأ فحسب. ما يكون خيّرا نسبة إلى شخص ما ليس بالضرورة خيّرا (ليس ثمة ما هو خيّر في التمتع بحمام بخار)، ومن ثم فإن التمييز بين الخير الأخلاقي والإلزام من جهة، والخير الشخصي غير الأخلاقي، البشري أو خيرات الحياة من أخرى، إنما يثير إشكاليتين مهمتين أخريين في علم الأخلاق.

أولا، طبيعة الخير البشري والحياة الخيرة ليست بينة بذاتها. يفهم النفعيون الخير البشري أو الشخصي عبر حدود مذهب اللذة، لكنه ليست هناك ضرورة تستدعي ذلك، فثمة نظريات تقول بالتحقق الذاتي وأخرى تقول *بالفضيلة مثلا تقر أن (بعض) أعظم الخيرات البشرية، الشخصية، أو خيرات الحياة هي أشياء من قبيل المعرفة، الاستقلالية، الإنجاز، الشرف، والفضيلة نفسها. تتعين إذن إحدى إشكاليات علم الأخلاق الرئيسة في تحديد الأشياء التي تعد خيرات شخصية (أساسية) فضلا عن تلك الخيرات البيّنة مثال المتعة وتلبية الرغبات. غير أن هذه الإشكالية تثير مسألة مهمة. يفهم النفعي الصواب والخطأ بطريقة اشتقاقية من الخير البشري: الأخلاقي هو ما يعين على الحصول على القدر الأعظم من الخير (أو الخيرات) الشخصية. غير أنه بالمقدور عكس الترتيب، على طريقة الرواقيين، بحيث نزعم أن الرفاهة أو الخير البشري يقتصر ويفهم عبر الفضيلة البشرية: أن تكون حسن الحال أن تكون فاضلا. (هذا يعني أن الألم ليس شرا، ليس أمرا سيئا في حياة المرء، ما لم يقوض الفضيلة.) لكن هناك أيضا إمكان ألا تحظى الرفاهة ولا الفضيلة بالأولوية الأخلاقية، بحيث يواجه علم الأخلاق ثنائية في المفاهيم الأساسية (هذه هي رؤية كانت ورؤية روس). هكذا يواجه علم الأخلاق مسألة عامة تتعلق بقيمه الأساسية تتجاوز حدود الأخلاق بالمعنى الدقيق: مسألة كيف نقوم بالربط بين القيم الأخلاقية والرفاهة الشخصية ومسألة ما إذا كان أي من هذين المفهومين أو هذين النوعين من المفاهيم يشكل أساسا للآخر.

ذكرت آنفا أن الفلسفة الأخلاقية عنيت كثيرا، في القرن العشرين على الأقل، بقضايا تتعلق بدلالة التعبيرات الأخلاقية. الواقع أن *«ما بعد الأخلاق»، الذي لا يتعامل فحسب مع مسائل دلالية بل يتناول أيضا مسائل موضوعية وإمكان التحقق من الأحكام الأخلاقية، قد هيمن عمليا على الفلسفة الناطقة بالإنجليزية خلال النصف الأول من القرن الحالي. يتعلق السبب بظهور *الوضعية المنطقية خلال العقود البكرة من تلك الفترة. لقد ارتاب الوضعيون في احتياز الخطاب الأخلاقي، الديني، أو الميتافيزيقي على دلالة معرفية؛ رؤاهم الارتيابية والمسائل التي أثارها ج.إي. مور بخصوص ما إذا كانت الخيرية خاصية طبيعية أو غير طبيعية جعلت الكثيرين من علماء الأخلاق بل معظمهم يتخلون عن قضايا جوهرية تتعلق بالصواب والخطأ والخير في صالح اعتبار مسائل الدلالة والوضع العقلاني أو المعرفي الذي تتخذه المزاعم الأخلاقية وسائر المزاعم المرتبطة بالفضيلة. في أوج فترة ما بعد الأخلاق، هيمنت مدارس بعينها على المشهد وشكلت اختلافاتها المادة الأساسية للنقاش الفلسفي الأخلاقي.

يرى خصوم الطبائعية، من قبيل مور، أن الصوابية والخطئية لا يفهمان عبر ظواهر أو خصائص طبيعية صرفة، بل تعد خصائص حقيقية ميتافيزيقيا وأخلاقيا قابلة عقلانيا لأن يتم حدسها. في المقابل، جادل الطبائعيون بأن الحدود أو المفاهيم الأخلاقية قابلة لأن تحلل عبر مفاهيم طبيعية من قبيل المتعة، الصلاحية التطورية، أو (بطريقة أكثر تركيبا) ما سوف يقوم باختياره الملاحظ (شبه) البشري النزيه والمتحصل على كل المعلومات المتعلقة. ضد هذه الرؤى «المعرفية» المناوئة للارتيابية، ثمة مدرسة أخرى فيما بعد الأخلاق، العاطفانية، تقر أنه لا وجود لخاصية الخيرية أو الصوابية وأن الخطاب الأخلاقي إنما يعبر ببساطة عن عواطف أو تفضيلات المتكلم عوضا عن إصدار أية مزاعم عن العالم. الذاتانيون، في المقابل، قاموا بتفريغ شحنات علم الأخلاق باعتبار أن المزاعم الأخلاقية والقيمية مجرد أوصاف لعواطف المتكلم وتفضيلاته ـ «هذا خيّر» تتكافأ مع «أحب (أفضّل) هذا». وأخيرا ربطت المعيارية بين الأخلاقي وكل المزاعم القيمية الأمرية ـ «هذا خيّر (أو صائب)» ترادف «اختر هذا (النوع من الأشياء)!» ـ وحاولت تضمين نوع من العقلانية في الخطاب الأخلاقي عبر منطق الأوامر.

في فترة أحدث، ركز علماء ما بعد الأخلاق بطريقة أكثر مباشرية على مسائل تتعلق بما إذا اكانت مزاعم الأخلاق وسائر مزاعم الفضيلة تطابق الواقع أو تعد موضوعية بأي معنى، وقد طرحت رؤى متنوعة ومتعددة في هذا الخصوص. على اعتبار الاختلاف الكبير حول الأخلاقيات (وسائر القيم) القائمة بين المجتمعات المختلفة والحقب المختلفة التي مرت المجتمعات نفسها، ثمة سبب يدعو للتساؤل عما إذا كانت هناك حقيقة أية حقائق بمقدور علم الأخلاق اكتشافها، رغم أن معظم علماء الأخلاق جنحوا منذ عهد سقراط إلى الاعتقاد في شكل أو أخر من أشكال الموضوعية قبالة الأشكال المختلفة بشكل مستمر من الارتياب في إمكانها.

على ذلك، وفضلا عن مسائل ما بعد الأخلاقية، أفضى علم الأخلاق بطرقة طبيعية إلى مسائل ميتافيزيقية جوهرية (غير دلالية)، ولعل من أهمها مسألة *حرية الإرادة. إذا كانت الإرادة الحرة أعوزت البشر،

فإنهم، وفق رؤى تقليدية، غير مسؤولين عن أفعالهم وليس بالمقدور إلزامهم بأية إلزامات أخلاقية، شأنهم في ذلك شأن الحيوانات والأطفال. هكذا اعتقد الذين فصّلوا في رؤى أخلاقية منظومية في الصواب والخطأ الأخلاقيين والخير البشري أنه من الضروري الدفاع (أو المصادرة الصريحة على) وجود حرية بشرية، وعادة ما تضمّن هذا الدفاع، في الحالة الأولى، إقرار شيء عن الحرية في علاقتها *بالحتمية السببية. إذا كان الكون محكوما بقوانين سببية، فإن الحرية الإنسانية تتعرض لمخاطر جسيمة. هكذا دأب حماة الأخلاق على استشعار الحاجة إلى إنكار الحتمية والجدل بأن الكائنات البشرية تعد بسبل مهمة بمنأى عن الحتمية السببية، أو حاولوا تبيان أن الحتمية السببية لا تسلب منا حرية الاختيار.

هناك مسألة ميتافيزيقية أو شبه ميتافيزيقة أخرى عني بها فلاسفة الأخلاق تتعلق بالقدرة البشرية على الأخلاق. تتطلب معظم القواعد والفلسفات الأخلاقية مثلا أن يقوم البشر بالتخلي أحيانا عن مصالحهم الشخصية باسم الشرف، الإنصاف، الاحترام، الولاء، أو الخير العام، ولكن إذا كان المرء أنويا سيكولوجيا، فإنه سوف يقر أن البشر تعوزهم القدرة على أشكال التضحية الذاتية هذه، ومن ثم تثار إشكالية ما إذا كان البشر لديهم إلزامات حقيقية من القبيل الذي تزعمه مختلف النظريات اللاأنوية أخلاقيا. هكذا أصبحت الأنوية السيكولوجية، خصوصا على يد بتلر، هدفا للانتقادات الفلسفية من قبل فلاسفة رغبوا في الدفاع عن أخلاقيات حقيقية، ليست أنوية أخلاقيا.

ولكن، حتى لو قام المرء برفض الأنوية بشكليها، ثمة أسئلة تتعلق بقدر الأخلاق الذي نستطيع أن نطلبه بشكل مشروع أو منصف من الناس. تثار بعض من هذه المسائل فيما يتعلق بالنفعية والكانتية. عادة ما يعبر عن النفعية في شكل «القدر الأعظم» الذي يعتبر أنه من الضروري والكافي للفعل الصائب أن يقوم المرء بأفضل ما تتيح له الظروف أن يقوم به في صالح الجنس الشري ككل (أو كل الكائنات الحساسة). غير أنه يبدو أن هذا المذهب يستلزم أنه إذا كان بمقدور المرء أن يفرج كرب معاناة الآخرين وجوعهم ومرضهم، فإنه يكون ملزما أخلاقيا بالقيام بذلك، وإن أدى هذا إلى تخليه عن تنفيذ الخطط التي رسمها لحياته ومعظم ما يعنيه في الحياة. ما لم تكن حياة المرء الراهنة تقوم بالخير الأقصى للبشر أجمعين، يتوجب عليه التخلي عن خطط حياته بالقدر الضروري لمنح الخير الأعظم للآخرين (والحول دون تعرضهم للأذى الأعظم). هكذا يستبان أن مطالب المعيار الأخلاقي النفعي كثيرة، وقد ارتاب بعض الفلاسفة فيما إذا كان بمقدور الأخلاق على نحو مناسب أو منصف أن تطلب كل هذا من البشر. وعلى وجه الخصوص، قد نشك فيما إذا كان البشر، معظم البشر، يحتازون على القدرة على الامتثال إلى هذه المعايير النفعية الصارمة التي تقرها نفعية القدر الأعظم. إن النفعية تطلب من المرء أن يقوم دوما بالخير الأعظم الذي يستطيع من أجل الآخرين، وهي لا تتيح عمليا أي مجال لما يسمى بدرجات التنفل الأخلاقية، عنيت تجاوز نداء الواجب. هذه مطالب مسرفة فيما يبدو لأنها تعني عمليا أنه إذا فشل المرء دوما في القيام بالخير الأعظم الذي يقدر عليه من أجل الجنس البشري، إذا لم يكن المرء مثل شواتزر أو الأم تيريزا، فإنه يسلك بطريقة خاطئة ويفشل في تحقيق إلزاماته. إذا كانت الأنوية تطلب أقل مما يجب، من وجهة نظر أخلاقية، فإن النفعية تبالغ في مطالبها من الطبعية البشرية.

وعلى نحو مماثل، يبدو أن الكانتية تتحامل على الطبيعة أو القدرات البشري، ليس بطلب تضحيات مبالغ فيها بالمصالح الشخصية، بل بالإصرار على أن الضمير الأخلاقي الحي وحده يشكل الباعث الأخلاقي المناسب والجدير بالثناء. إذا تصدق المرء بسبب مشاعر الأخوة أو الصداقة التي يحسها تجاه شخص آخر، فإن فعله يفقد القيمة الأخلاقية، فيما يقر كانت، لأنه فعله لم ينجز وفق إحساس بالواجب واحترام القانون الأخلاقي. لقد ارتأى كثير من الفلاسفة أن هذه الرؤية في الفضيلة الأخلاقية ضيقة أكثر مما يجب ولا تتسق مع السيكولوجيا البشرية، وهكذا احتدم الجدل حول نوع البواعث الجديرة فعلا بالتشجيع والتقدير الأخلاقي.

يعني فلاسفة أخلاق اليوم كثيرا بكل أنواع القضايا التي قمنا بنقاشها. قد لا تكون هناك حلول متفق عليها بوجه عام بخصوص (معظم) هذه الإشكاليات، لكن الفلاسفة الأخلاقيين استطاعوا بلا ريب أن يطوروا فهما نقديا أفضل لطبيعتها وللشكل الذي قد تبدو عليه حلولها.

م.س.

F. Feldman, *An Introduction to Ethics* (Englewood Cliffs, NJ, 1978).

P Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley, Calif., 1978).

T. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Ithaca, NY, 1992).

L. Pojman, Ethics: *Discovering Right and Wrong*

(Belmont, Calif., 1990).
S. Scheffler, *The Reaction of Consequentialism* (Oxford, 1982).
M. Slote, *From Morality to Virtue* (Oxford, 1992).
J.J.C. Smart and B.A.O. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge, 1973).
B.A.O. Williams,, *Morality: An Introduction to Ethics* (New York, 1972).

* **الأخلاقية، الواقعية**. مذهب يقر أن كل المعتقدات والأحكام الأخلاقية يمكن أن تكون صادقة أو باطلة، وأن هناك خصائص أخلاقية تنجح أو تخفق الكائنات المختارة الأخلاقية في الانتباه إليها أو الإحساس بها، وأن القيم الأخلاقية تكتشف، ولا تستحدث ولا تتشكل من استجابات عاطفية. المطالب الأخلاقية، البعيدة عن أن تكون وظيفة الأماني والحاجات والرغبات، تشكل أسبابا للسلوك، أسبابا لها أولية على سائر الأسباب. يتركز النقاش حول طبيعة وشهادات اعتماد الخصائص الأخلاقية وفق فهم الواقعيين الأخلاقيين. بأي معنى تعد «واقعية»؟ واقعية بمعنى أنها غير قابلة للرد إلى خبرات فعالة مائزة للأفراد. بذا، وبجوانب أخرى، فإنها تشبه *الكيفيات الثانوية لعالم الحياة الذي نعيش فيه: إنها مصفاة بذهنيتنا، لكن ذلك لا يجعلها وهما. يمكن أن تكون لها أسسا جيدة، تحدث فرقا في المواقف وللأفراد الذي يحتازون عليها (أو يعوزونها).

يمكن القول إن أشياع الواقعية الأخلاقية قد نجوا في تبرير الاعتقاد في عدم ملاءمة النظريات الأخلاقية الذاتانية، لكنهم أقل نجاحا حتى الآن في تطوير مذهب إيجابي في «واقعية» القيم.

ر.و.هـ.

*الصدق؛ الواقعية وضد ـ الواقعية؛ النظرية العاطفية؛ المعيارية؛ الأخلاقية، الارتيابية، شبه الواقعية.

A. McNaughton, *Moral Vision* (Oxford, 1988).
I. Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London, 1970).
——, *Metaphysics as a Guide to Morals* (London, 1992).
G. Sayre-McCord, *Essays on Moral Realism* (Ithaca, NY, 1988).

* **الخَلق**. بدء وجود الشيء. في *الكوزمولوجيا المسيحية، غالبا ما يعني الخلق قيام الله بإيجاد شيء من العدم. ثمة مفهوم آخر مقابل في الخلق يحتاز على تاريخ أقدم عهدا وهو أكثر شيوعا في العالم؛ إنه مفهوم الخلق بمعنى تشكيل الكون من مادة غير محددة سبق وجودها عبر كائن أو مبدأ إلهي. فضلا عن صعوبات كبيرة أخرى، لا يتضح كيف يتسق الخلق من العدم مع مبدأ *ex nihilo nihil fit* [لا شيء يخلق من عدم] الذي يأخذ به معظم الفلاسفة المسيحيين الكلاسيكيين، كما لا تتضح إمكانية التفاؤل بخصوص فهم فكرة مادة يفترض أنها غير محددة بشكل مطلق ومن ثم غير قابلة للتصور المفهومي. هذه بعض الإشكاليات التي يثيرها مفهوم الخلق. في العصور الحديثة، ثمة تأويلات مغلوطة لنظرية الانفجار العظيم تدعم فكرة الخلق من العدم.

ك.و.

John Leslie (ed.), *Physical Cosmology and Philosophy* (New York, 1990), esp. Aolf Grunbaum, 'The Pseudo Problem of Creation in Physical Cosmplogy', and Paul Davies, 'What Caused the Big Bang?'

* **التخلي**. تعبير خطابي استخدمه الفلاسفة الوجوديون من أمثال هيدجر وسارتر لوصف عوز مصادر السلطة الأخلاقية عند المرء. يقترح أنه قد يكون بمقدور المرء أن يتوقع العثور على مثل هذه المصادر إما في الدين أو عبر فهم طبيعة العالم، وأن اكتشاف أنه لا مصادر من هكذا قبيل يجعل المرء يشعر «بالتخلي». غير أن الإحساس بالتخلي يعد نسبة إلى وجوديين من قبيل سارتر مجرد بدية إدراك إمكان أن تؤسس القيم الأخلاقية من الداخل عبر فهم تأملي للظروف التي يمكن أن يحصل فيها المرء على *أصالة في حياته. هكذا يعد مفهوم التخلي أساسا تعبيرا دراميا عن رفض كانت لمفاهيم القيمة المتنافرة في صالح *استقلالية الإرادة الخيرة.

ت.ر.ب.

*الوجودية؛ اليأس

J.P. Sartre, *Existentialism and Humanism*, tr. P. Mairet (London, 1948)

* **الخلود**. عند المسيحية واللاهوت الغربي عامة، الله خالد بالمعنى الدقيق أنه يستحيل عليه الموت، إما لأنه دائم جوهريا (أي أن طبيعته تكون بحيث إن وجوده في زمن يستلزم وجوده في كل الأزمان) أو لأنه أبدي لا زمن له (أي يوجد خارج الزمن). ثمة أشياء أخرى غالبا ما يفترض أنها خالدة ـ مثل الملائكة والأرواح البشرية ـ ولكن بمعنى أقل دقة مفاده أن طبيعتها تحتم وجودها المستديم ما لم يختر الله أن يفنيها.

يجادل أفلاطون (*Phaedo* 18b-80c) بأن *النفس لا أجزاء لها، لأنها خالدة ولا تشغل مكانا. القضاء على الشيء إنما يكمن في الفصل بين أجزائه، ولذا لا سبيل للقضاء على النفس. الكثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعد أفلاطون ـ بركلي مثلا ـ ردوا محاجته. غير أنه يبدو

أن الأشياء قد يقضى عليها دون الفصل بين أجزائها (مثال، حين ترد الذرات إلى طاقة).

يجادل كانت بأن خلود النفس «مصادرة من مصادرات العقل العملي» - أن السلوك على نحو أخلاقي لا معنى له إلا إذا كان الشخص يحرز تقدما شطر أن يكون مقدسا كلية، وهذا أمر لا يتحقق إلا حين يعيش حياة لا تنتهي. آخرون جادلوا بأن السلوك الأخلاقي لا معنى له إلا إذا كانت هناك حياة بعد *الموت يكافأ فيها الخيرون. ثمة استجابة واضحة مفادها أن السلوك الأخلاقي لا معنى له إلا إذا كان هناك جدوى من السلوك على هذا النحو في الوقت المعني. بيد أن الموروث المسيحي والإسلامي في الحياة التي لا تنتهي - في الجنة أو النار - لا يشترط أن الحياة إلى الأبد أمر طبيعي نسبة للبشر. إنه يشترط فحسب أن يعيشوا إلى الأبد، وأن هذا قد يحدث لأن الله يتدخل في النظام الطبيعي كي يبعث الموتى - الأنفس وحدها أو بشرا متجسدين. يرى كثير من علماء اللاهوت المسيحيين أن البعث عوضا عن الخلود الطبيعي هو ما علمه العهد الجديد والآباء المسيحيون الأوائل؛ وأن الوحي، لا الاستدلال القبلي، هو ما يوفر أسس الاعتقاد في الحياة بعد الموت. (ثمة عدد قليل جدا من علماء اللاهوت المتطرفين قاموا بتأويل الحديث عن «الخلود» و«البعث» عبر المعنى الأبدي لخيارات حياتنا ومواقفنا الراهنة.)

تقر الديانة الهندية أن الموتى غالبا ما يتناسخون في أجساد جديدة، بشرية أو حيوانية، على الأرض، وفق قانون كارما - بحيث يتناسخ من عاش حياة خيّرة في هيأة كائن أعلى، ومن عاش حياة فاسقة في هيأة كائنات دنيئة. الذين يستمرون في عيش حيوات خيرة يصلون في النهاية إلى «الانعتاق» ويتخلصون من دورة إعادة الولادة. عند الهندوس، *التناسخ تناسخ أرواح، وعند البوذيين، هو نوع من الخبرة المستمرة. «الانعتاق» يؤول تأويلات مختلفة بوصفها انبثاقا في ولاوعي اللامتناهي الواحد أو الانبثاق في العدم.

الذين يرون أن *الهوية الشخصية مكونة من تماهي الجسد (أو الدماغ) لا يستطيعون أن يفترضوا أن البشر يبقون بعد الموت إلا إذا كانت الأجساد البشرية يعاد تشكيلها باستخدام المادة نفسها (باستخدام العظام الأصلية في المقبرة مثلا). لكن ذلك ليس ممكنا دائما، فقد تدمر الأجساد إلى حد يحول دون إعادة تجميعها. يتوجب على المؤمنين بالحياة بعد الموت (في الأرض أو أي مكان آخر) أن يتبنوا معيارا لا جسديا للهوية الشخصية - بوصفها تكمن في الوجود المستمر للنفس الخالدة، أو ربما في مجرد استمرار الأوضاع السيكولوجية؛ حتى إذا كان للمبعوثين أجساد (قديمة أو جديدة)، فإن تماهي الأجساد لا يكون تماهي الأشخاص.

ر.ج.س

*الإلحادية واللاأدرية.

J. Hick, *Death and Eternal Life* (London, 1976).

*** الخمسة، الطرق.** طرق الأكويني الخمسة التي تفضي إلى وجود الله مؤسسة على ضرورة افتراض (1) مغير أول في سلسلة متنوعة ملاحظة من التغيرات؛ (2) علة كافية أولى في مختلف التركيبات السببية الملاحظة؛ (3) كائن ضروري على نحو مطلق، على افتراض وجود الكائنات العارضة؛ (4) مبدأ تؤسس عليه بعض المقارنات في الخيرات الفردية؛ و(5) «كائن عاقل.. توجه عبره كل الكائنات».

جي.جي.م

*الله، براهين ضد وجود؛ الله، براهين على وجود.

A.Kenney, *The Five Ways* (London, 1969).

*** خنفساء في صندوق.** مثال في كتاب فتجنشتين *Philosophical Investigations* ((293). إذا أخطأ المرء في تفسير نحو الكلمات الحسية وفق صياغة الاسم والشيء المشار إليه، سوف يسقط الإحساس من الحساب بوصفه شيئا غير مهم. سوف يبدو كما لو أن شيئا يسمى «خنفساء» في صندوق سري، ليس بمقدور شخص آخر أن يطلع عليه، ومن ثم لن يقوم بأي دور في تفسير معنى الكلمة. عوضا عن ذلك، يجادل فتجنشتين بأن الحكم بأن «س» هو اسم إحساس ما يعني أن التعبير «لدي س» تعبير عن إحساس. النحو المنطقي الخاص بالألفاظ الحسية مختلف جذريا عن النحو المنطقي الخاص بأسماء الأشياء أو الخصائص المحسوسة.

ب.م.س.هـ.

*النحو، استقلالية.

P.M.S. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, iii: Wittgenstein: Meaning and Mind* (Oxford, 1990), 206-8.

*** الخوارزمية.** إجراء ميكانيكي لتحديد قيمة دالة أي متغير ينتمي إلى *حيز محدد. مثال ذلك، الإضافة دالة تربط أزواج من الأعداد الطبيعية مع عدد طبيعي (حاصل جمع الزوجين). أبسط قواعد تحديد مجموع أي عددين تشكل خوارزمية دالة الإضافة. الإجراء الميكانيكي لتحديد ما إذا كان جسم معطى يختص بخاصية معطاة

يسمى خوارزمية أيضا. مثال ذلك أن اختبار *جداول الصدق لتحديد ما إذا كانت إحدى صيغ الحساب القضوي قضية تكرارية تعد خوارزمية. يمكن الحصول على إجراء ميكانيكي بطرح فئة متناهية من التعليمات يتم تطبيقها خطوة خطوة، دون اللجوء إلى أية عمليات اعتباطية ودون ركون إلى براعة أي شخص. *الدالة تكون قابلة حقيقة للحساب إذا وفقط إذا كانت هناك خوارزمية لحسابها.

أي.د.أو.

H. Rogers, *Theory of Recursive Functions and Effective Computability* (New York, 1967), ch. 1.

* **الخوف.** عاطفة موجعة على نحو خاص تنشأ عن خطر يتهدد، وهي تلعب دورا حاسما في عدد من النصوص والمبادئ الفلسفية المركزية. يقترح الخوف من نتائج أفعالنا دافعا جاهزا للإحجام عن ارتكاب الأفعال الشائنة عند مختلف النزعات من جليكون أفلاطون إلى النفعية المعاصرة. عند أرسطو، من جهة أخرى، الكيفية التي يتفكر وفقها المرء أمر الخوف مقياس شجاعته ـ لا إفراط ولا تفريط يؤديان إلى الجبن أو التهور على التوالي. عند تومس هوبز، إنه خوفنا من بعض البعض ثم خوفنا من الحاكم الذي يجعلنا نكّون مجتمعا. أما وفق حكاية ج.و.ف. هيجل الرمزية «*السيد والعبد»، فإن خوف الخاسر هو الذي ينتج عن العبودية، ووفق بعض تأويلات *Phenomenology* يقود الديالكتيك عبر مراحل الوعي الذاتي المتبقية. علامة الاعتقاد الديني الصادق الفارقة، عند سيرين كيركجرد، هي «الخوف والارتعاش»، وهكذا. غير أن الخوف يقوم أيضا بدور مركزي في فلسفة العاطفة وعلم الإدراك المعرفي. الخوف هنا ليس مجرد «شعور» بل يعرض ضرورة *قصدية، ويشترط «موضعا صوريا» (أي شيء يبعث على الخوف)، ومن ثم يمكن أن يقال إنه يحتاز على «بنية» معرفية.

ر.سي.سول.

R. Gordon, *The Structure of Emotion* (Cambridge, 1988).

* **الخير.** يزعم جي.إي. مور في كتابه *Principia Ethica* (Cambridge, 1903) أن مصطلح «الخير» يقابل نوعية بسيطة، غير طبيعة، ولا تقبل التعريف، تعرف بالحدس، وأية محاولة لتعريفها محتم عليها أن تكون أغلوطية (*الأغلوطة الطبائعية). غير أن هذا المذهب الغامض نسبيا لم يحظ بالرواج، فاستمر البحث الفلسفي في الخير. يمكن طرح تصنيف رباعي تقريبي لمواضع اهتمام الفلاسفة بالخير، وذلك على النحو التالي. (1) ما الذي تدل عليه كلمة «الخير»؟ (2) ما الأشياء الخيرة، وكيف نعرف أنها كذلك؟ (3) ما الخير الأعلى، الخير الكامل؟ (4) ما أنواع الخير الموجودة، وكيف يتعلق الخير الأخلاقي على وجه الخصوص بسائر تنويعات الخير؟ بيّن أن ثمة تداخلا بي تلك الانشغالات.

بالنسبة للمسألة الأولى، من الطبيعي أن نعتقد أنه على اعتبار أن كلمة «خير» [«'good'»] تستعمل عادة صفة، فإنه تعني نوعية مميزة يحتازها كل شيء خيّر [جيد]. لكن هذا مناف لعقل. من المشكوك أن تحتاز الرواية الخيرة [الجيدة] على أية خاصية مهمة تتشارك فيها مع شبه الموصل الخير [الجيد]، على الأقل ليست ثمة خاصة جوهرية من هذا القبيل. قد تكون هذه خاصية علائقية مشتركة. آخرون يجادلون أن كلمة الخير لا تقوم بعزو أية خصائص إطلاقا، بل تستخدم في التعبير عن استحسان أواستهجان ما يلقب بهذه اللفظة. ترتبط هذه الآراء بالنظرية الانفعالية في الأخلاق كما ترتبط بالمعيارية.

من البين أن مسألة كيفية الدراية بهوية الأشياء الخيرة تتأثر برؤية المرء في ماهية الخير. إذا كان إقرار خيرية الشيء تعني استحسانه، أو تعني النزوع نحو بطريقة تفضيلية، سوف يتوجب على المرء أن يستشير مشاعره ونزعاته لتحديد ما إذا كان الحدث، الشي، أو النتاج خيرا. أما إذا كان الخير خاصية علائقية يرتبط بتحقيق مصالح بشرية، فإن أمر تحديد هوية الأشياء الخيرة سوف يحسم مباشرة عبر القيام بأبحاث غير رسمية. الفكرة الشائعة التي تقر أن الخيرية «ذاتية» تنجم عادة عن أولى تلك الرؤى، وقد تنجم عن خلط بين مسألة تحديد هوية الأشياء الخيرة بمسألة ما إذا كانت شيء خير مفضلا على غيره. قد يكون هذا الأمر الأخير ذاتيا حتى لو كان أمر تصنيف الأشياء إلى أشياء خيرة وأخرى ليست كذلك مسألة واقعية.

قد ينظر إلى الأشياء الخيرة من منظور قدر إسهامها في تشكيل حياة بشرية سعيدة أو جديرة بالعيش. فكرة الخير الكامل هي فكرة ما سوف يحقق كلية الحاجة التامة ومصير البشرية، *summum bonum*]الخير الأسمى[. قد يكون هذا شيئا واحدا (مثال التأمل في وجه الله)، أو مجموعة من الأشياء، كما في تصور أرسطو للحياة «السياسية» في كتابه *Nicomachean Ethics*. غالبا ما تكون فكرة الخير الأسمى غامضة. قد تشير إلى خير واحد يعد أفضل من أي خير آخر، وقد

تشير إلى خير واحد يعد أفضل من كل الخيرات مجتمعة.

يمكن تصنيف الخيرات بسبل أخرى، مثل الخيرات اللذية (خير المتعة أو الخير المرتبط بالمتعة)، النفعية (الخير المستمد من الفائدة)؛ وهكذا. أيضا يمكن تصنيف الخيرات إلى جوهرية (بذاته وفي ذاتها) وعارضة (الخير بوصفه وسيلة لغاية). مسألة ما إذا كان خير الشخص الأخلاقي، شخصيته، وسلوكه نوعا متميزا، أو مشتقا من خيرتها المستمدة عبر سبل أخرى (مثال، في جلب السعادة للآخرين، كما تقر النظرية النفعية) مسألة محيرة. أيضا فإن مسألة العلاقة بين ما هو خير وما هو حق مسألة معقدة وغامضة.

ن.جي.هـ.د.

*الصائب، الفعل؛ الرفاهة؛ الإلزام.

ثمة نقاش للخير والخيرية في المصادر التالي:

R.M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952).

C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn., 1944).

G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (London, 1963).

*** الخير الأعظم.** غاية الحياة الإنسانية أو *eudaemonia**. يتوجب على المفهوم الصحيح أن يشتمل على كل الخيرات. الرؤية التي تقر أن *eudaemonia* تكمن في المتعة وحدها باطلة، فالمتعة تخفق في الاشتمال على خيرات من قبيل المعرفة. لقد ذهب أرسطو إلى أن [*eudaemonia*السعادة] إنما تكمن في ممارسة الفضائل، التي تعين بدورها الخيرات الإنسانية. أما شيشرون والرواقيون فيتحدثون عن [*summum bonum*الخير الأسمى]. أيضا استخدم ذلك المفهوم للخير الجمعي عند *النفعية.

ر.كري.

Aristotle *Nicomachean Ethics*, tr. T Irwin (Indianapolis, 1985), bk. 1.

*** الخيّرة، الإرادة.** يمكن أن تكون الكائنات الأخلاقية عند كانت مسؤولة عن وجهة إراداتها، رغم أنها ليست مسؤولة عن تكوينها الفيزيقي والسيكولوجي. يتوجب أن تعتبر الإرادة حرة ـ تنشأ الفعل لأن الواجب يستدعيه، أو توافق ـ بحرية أيضا ـ على الفعل وفق ميولها. لذا فإن القيمة الأخلاقية المميزة أو «الحقيقية» لا تكمن ببساطة في تأدية الأفعال الصائبة، بل في تأديتها بدافع الواجب ـ أي بسبب الإرادة الخيرة المخلصة دوما لما يستدعيه الواجب. وبالطبع فإن مثل هذا المذهب يتسق مع الاهتمام بعواقب الفعل ـ طالما ظللنا نتذكر القيمة العليا للإرادة الخيرة نفسها. يجادل بعض المنظّرين الأخلاقيين فيما إذا كان هذا المذهب يشوه ويضيق نطاق التثمين الأخلاقي عبر الحط من قيمة الخيرية العفوية وخيرية الشخصية. غير أنه يصعب إنكار أن إرادتي الخيرة موضع تبجيل أخلاقي بمعنى أقوى آخر. إنها تراقب، تصدّق، ترفض، وتعدل مكونات مزاجي وشخصيتي التي لست مسؤولا عن وجودها بهذه الطريقة الشاملة. ما أختار صنعه بهذه المكونات أو ما أفعله بها قابل حقيقة للتبجيل الأخلاقي، وهو يشكل موضع الاهتمام والإرادة.

ر.و.هـ.

*العاقبية.

H.J. Paton, *The Categorical Impact* (London, 1948).

*** الخيّر ـ في ـ ذاته.** يشار إليه أيضا باسم الخير الجوهري. في كتاب *Nicomachean Ethics*، يوظف أرسطو هذه الفكرة، في محاولته تعريف *الخير عند الإنسان. إنه يميز بين الأشياء التي يسعى وراءها لذاتها (مثل الصحة) والأشياء التي تُطلب من أجل نتائجها (مثل المال)، ثم يخلص إلى أن ثمة عددا من الأشياء خيرة ـ في ـ ذاتها. إضافة إلى قائمته التي تشتمل على الصحة، الإبصار، الذكاء، قد نضيف اليوم قيما من قبيل استمرر وجود مختلف أنواع الحيوانات.

م.ورن.

David Wiggins, *Needs, Values, Truth* (Oxford, 1987).

*** الاختيار، مبدأ.** تقريبا، الفئة مجموعة من الأشياء قد تكون هي نفسها فئات. اعتبر مثلا فئة لامتناهية من الفئات (غير الخالية)، لا فئتين منها يشتملان على عنصر مشترك. هل يتوجب أن تكون هناك طريقة لاختيار عنصر من كل فئة منها؟ «نعم»؛ هذا ما يقره مبدأ الاختيار. ثمة عدد كبير من المبادئ الرياضية المختلفة تكافئ هذا المبدأ. على ذلك، أثار استخدامه جدلا. في بعض الحالات قد نعجز عن تعريف مثل هذه الطريقة (التي تسمى دالة اختيار)، ومن ثم رفُض المبدأ من قبل الذي يرون أنه نسبة إلى الفئات والدوال أن تكون هو أن تكون قابلا لأن تعرَّف.

م.د.ج.

B.Frankel, Y. Bar-Hillel, and A. Levy, *Foundations of Set Theory* (Amsterdam, 1973), ch. 2, sect. 4.

*** الاختيار واتخاذ القرارات.** غالبا ما يعتبرهما الفلاسفة حوادث أو عمليات ذهنية قد تفضي إلى أفعال عادية، غير أن الاختيارات قد تعتبر أحيانا أفعالا عادية بذاتها. ثمة أوجه تشابه أساسية بين الاختيارات واتخاذ

القرارات. أحدهما هو أن كليهما يتضمن اختيارا من نطاق من البدائل، أو على الأقل بين بديلين، كما أنهما، خلافا للاعتقاد، ليست صادقة ولا باطلة. فضلا عن ذلك، فإن كليهما مقيد بالمقاصد.

على ذلك، ثمة فروق بينهما. يبدو أنني أستطيع أن أختار دون إعمال الفكر، في حين أنني لا أستطيع أن أتخذ قرارا دون أن أقوم بذلك. أستطيع أن أختار بحكم العادة، ولكن هل أستطيع أن أتخذ قرارا بحكم العادة؟ أيضا فإن الحديث عن اتخاذي قرارا فيما هو صحيح أقرب على أقل تقدير إلى أن يكون طبيعيا من الحديث عن اختيار ما هو صحيح.

يشكل الاختيار واتخاذ القرارات مشكلة فلسفية خاصة بهما كما سبق أن ألمحنا. هل هما أشياء تسبق *الأفعال البدنية العادية ـ وإن كان ذلك كذلك، فهل يعدان أفعالا هما نفساهما ـ أم أنهما جزءان أو مقيدان أو متماهيان مع الأفعال العادية نفسها؟ (فمهما يكن من أمر، الاختيار واتخاذ القرارات أشياء نقوم بها. ليس السلوكيون وحدهم هم الذين يماهون بين الاختيارات والأفعال العادية). إذا اعتبرا أفعالا ذهنية تسبق أفعالا عادية، ويتوقف عليهما جعل الحركات البدنية أفعالا، فهل يتوجب أن يسبقا هما نفساهما بأفعال؟ وإذا كان ذلك كذلك، يبدو أننا وقعنا في متراجعة لامتناهية. كيف يتعلق الاختيار واتخاذ القرار على وجه الضبط بالمقاصد؟

يثير الاختيار والقرارات عددا من الإشكاليات الفلسفية. حين تعتبر *حوادث ذهنية، فإنها جزء من الإشكالية المتعلقة بطبيعة تلك الحوادث: مثلا، هل هي متماهية أو مختلفة عن الحوادث الدماغية. أيضا فإن الاختيار والقرارات تعد مركزية نسبة إلى أخلاقية بعينها، وإلى الجدل بين المعنيين أخلاقيا بما يسبق الفعل والمعنيين بنتائجه، الذين يسمون عادة بأنصار النزعة العاقبية. وفق ذلك كله، فإن للاختيار واتخاذ القرارات علاقة بمسألة الحرية والجبرية. القدريون يرون أن الحرية تتطلب أن تكون الاختيارات والقرارات أصلية، بمعنى ألا تكون آثارالعلل سابقة. آخرون يرون أن الاختيار أو القرار الحر حوادث تتسق تماما مع الحتمية.

ر.سي.و.

*السلوكية؛ القصد؛ الحرية والجبرية؛ الإرادة؛ التساوقية واللاتساوقية.

A. Donagan, *Choice: The Essential Elements in Human Action* (London, 1987).

T. Honderich, A Theory of Determinism: The Mind, Neuro-science, and Life-Hopes (Oxford, 1988).

Gilbert Ryle, The Concept of Mind (London, 1949).

* **المخيلة.** هو قدرة العقل على اعتبار أشياء ليست حاضرة للحس، واعتبار ما لا يعد واقعيا. تماما كما أن المتخيل يقابل الواقعي، فإن المخيلة تقابل *الإدراك الحسي والمعرفة. على ذلك، ثمة فلاسفة يعزون للمخيلة دورا مركزيا في تفسير قدرة العقل على تمثيل الواقع: بعد أن يئس هيوم من قدرات الحس والعقل، قام بتفسير أصول أفكارنا عن الجسم بالإشارة إلى المخيلة، كما ركن كانت للمخيلة لتفسير إمكان فكرة أو خبرة نظام موضوعي. عادة ما يعتقد أن مصادر المخيلة مقيدة بأحكام الحس ـ كون قدرة المخيلة تتعين في إعادة توليف عناصر بسيطة تعرض على العقل عبر الحس. في تفسير التفكير وفق موروث *الامبيريقية، يتم توريط المخيلة عبر دور المجاز في كل الفكر، حيث تصبح حدود التخيل ذات حدود الفكر. اشتهر بركلي بأنه دافع عن *المثالية زاعما استحالة تخيل شجرة لا يحس بها أحد، ومن ثم يستحيل تصور أشياء توجد بمعزل عنا.

بذلت جهود كثيرة في نقاش طبيعة *الصور الذهنية، تمرينات الخيال التي تناظر سبلنا الإدراكية. تحتاز بعض أفعال المخيلة على فينومولوجيا مميزة لا يختص بها سواها. لتلبية مطلب تخيل أن تكون اسكتلندا بلدا حرة، ليست هناك حاجة للقيام بفعل من القبيل الأول، في حين أن ثمة حاجة لذلك حال تصور تدمير مبنى البرلمان بصريا. ثمة أفعال تقوم بها المخيلة مرتبطة بالتصور البصري تناظر سبلا حسية أخرى: الناس مثلا قادرون على التخيل السمعي، الذوقي، والشمي. المسائل تثار بخصوص علاقة التصور الذهني بالإدركات الحسية المناظرة وبخصوص الفرق بينهما؛ عند هيوم إشكالية التمييز بين الانطباعات والأفكار.

وفق نظرية الصورة في التخيل، يتعين الاحتياز على صور ذهنية في الوعي بكينونة ذهنية ماثلة أمام العقل تمثل المشهد الخارجي المتخيل. بقدر ما يوفر هذا المذهب نائبا داخليا عن الموضوع الخارجي للوضع الذهني، بقدر ما يناظر نظرية *المعطى الحسي في الإدراك. ثمة رفض شبه عام لكلتا النظريتين، لأسباب ليس أقلها نموذج العقل الذي تطرحانه: نموذج الذات التي تقوم بمسح محتويات العقل بوصفه المشاهد الوحيد في مسرح خاص.

عادة ما يعبّر النازعون إلى *السلوكية عن عداءهم الشديد لفكرة التخيل الذهني. يرجح أن يعتبر إنكار

وجود أي تخيلات دليلا على عوز المنكر قدرات تخيلية، في حين أن محاولة تفسير المخيلة عبر تأدية خارجية تعوزها المعقولية: مثال محاولة رايل تفسير المخيلة عبر التظاهر.

أصبح التخيل الذهني مركز نقاش ضمن علم النفس منذ أن اقترح البحث أن التخيل متضمن في بعض أنواع الاستدلال. غالبا ما يتحدث المفحوصون عن توظيف الخيال في تأدية بعض المهام، من قبيل الإجابة عن السؤال «هل للضفادع شفاه؟». يبدو أيضا أن التخيل يوظف في بعض أشكال الاستدلال المكاني. لقد أدى هذا إلى إثارة نقاش في علم النفس والفلسفة حول طبيعة التخيل المتضمن في تلك الحالات، وما إذا كانت أشكالا متميزة من التمثيل تحدث في الدماغ، رغم أنه لا يتضح ما إذا كان هذا الجدل الجديد استمرارا للجدل القديم حول التخيل والمخيلة.

م.ج.ف.م.

P.F. Strawson, 'Imagination and Perception', in *Freedom and Resentment* (London, 1974).
M. Tye, *The Imagery Debate* (Cambridge, Mass., 1992).
A.Williams, 'Imagination and the Self', in *Problems of the Self* (Cambridge, 1973).

*** المخيلة، استاطيقيا.** غالبا ما تطرح *المخيلة على اعتبار أنها أكثر القدرات أساسية في إنتاج *الفن وتقديره. التمثيل الخيالي حالة واضحة تدل على ذلك. عوضا عن الاعتقاد بأننا نرى أو نقرأ عن أشخاص وأفعال حقيقية، نقوم بتخيلها. حتى حال رؤيتنا ممثلا حقيقيا، فإن المخيلة هي التي تحوّل ما نراه إلى الشخصية التي نهتم بها. إن هذا الشكل من المخيلة، الذي يعد مواصلة لشكل من ألعاب الطفولة، قد يسمى أيضا «تظاهرا».

لا ريب أن قيمة مثل هذا النشاط إنما تكمن في كونه يوسع فهمنا بحيث يتجاوز ما نصادفه في حيواتنا. ثمة حقيقة مألوفة ـ وجدها بعض الفلاسفة، مثل أفلاطون، مقلقة ـ مفادها أن التحديد العاطفي لا يفرق بين عوائق الواقع والتظاهر؛ حين نعزل عن المشهد المتخيل، نستطيع على ذلك «التعاطف» مع الشخصيات. التورط الخيالي مع القصص الخيالية يحتاز فيما يبدو على قيمة لأنه يسمح لنا باختبار القابلية للإصابة وفق نطاق واسع من المشاعر، دون تهديدنا بمأزق الحياة الواقعية التي يلزمنا بالقيام بشي ما.

قد يجادل بأن كل الخبرة الاستاطيقية تقحم المخيلة. سماع قطعة من الموسيقا بوصفها تعبيرا عن مزاج أو شعور لا يعني سماع نغمة عبر زمن بعينه: يبدو أن العقل يقوم بدور في تجميع ما يقوم فعلا بإدراكه في شكل يضيف إليه معنى. صورة *البطة ـ الأرنب التي يتحدث عنها فتجنشتين توفر لنا قياس مماثلة، فالحاضر فعلا ليس بطة ولا أرنب، لكن الخيال حر في الاختيار بين رؤية أي منهما. فكرة كانت أن الخبرة الاستاطيقية تتضمن «لعبا حرا بين المخيلة والفهم» فكرة مهيمنة ضمن الأفكار المؤثرة في هذا التيار الفكري.

سي.جي.

*الاستاطيقي، الموقف.

R. Scruton, *Art and Imagination* (London, 1974).
K. Walton, *Mimesis as Make-Believe* (Cambridge, Mass., 1990).

*** الخيالية، القصص.** تثير القصص الخيالية أحاجي ليس فقط فيما يتعلق بماهية نوع الشخصيات الخيالية، بل أيضا فيما يتعلق بموقفنا إزاء ما ليس واقعيا. حين نقرأ رواية أو نشاهد مسرحية، يبدو أننا نشعر بعواطف تجاه الشخصيات. لقد ذهب أرسطو أنه من الضروري للمسرحية التراجيدية مثلا أن تثير مسار الأحداث المصورة الخوف والشفقة في نفس المشاهد. غير أن ثمة من يزعم أننا لا نستطيع الشعور بعواطف حقيقية من قبيل الخوف والشفقة ما لم نعتقد أن الموقف حقيقي. عادة ما يفترض أن القصة الخيالية إنما تحتاز على قيمة بسبب قدرتنا على التعلم منها بطريقة متفردة، ربما تعلم «كيف نشعر» بأشياء بعينها. ولكن كيف يحدث هذا، إذا كان ما نشعر به في حالة القصص الخيالية ليس *انفعالا حقيقيا؟

سي.جي.

*الخيالية، الأسماء.

B.Radford, w can we be Moved by the Fate of Anna Karenina?', in *Proceedings of the Aristotelian Society* (1975).

*** الخيالية، الأسماء.** أسماء لشخصيات، أماكن، الخ.خيالية (وحتى أسطورية)، مثال «إما بوفاري»، «هكلبري فن»، «دوثبويز هول»، «سنتا كلوز»، «بيرسفون». لاستخدامها جوانب محيرة. يبدو أن «دون كيشوت» يشير إلى شخصية خيالية. غير أن الشخصيات الخيالية ليست موجودة ـ وإلا لما كانت خيالية. ولكن كيف تختلف الإشارة إلى دون كيشوت غير الموجود عن الفشل في الإشارة إلى أي شي؟ فضلا عن ذلك، إذا كان السيد وكهام الذي يتحدث عنه أوستن لا وجود له، كيف يصدق القول ـ كما يبدو أنه يصدق ـ إنه فر

مع عشيقته ليديا بينيت؟ غالبا ما تثير هذه الأحاجي إحدى إجابتين: إجابة تقر أن الشخصيات الخيالية توجد بطريقة ما (ولكن أين؟ فمثلا هل عاش شارلوك هولمز حقيقة في لندن؟)؛ وأخرى تقول بوجوب تحليل الجمل التقليدية التي تشتمل على أسماء خيالية (مثال «دخنت ماجريت سيجارة») بطريقة تختلف عن الجمل المشابهة ظاهريا التي تشتمل على مثل هذه الأسماء («دخن تشرشل سيجارة»).

ب.جي.م.

*الإشارة، فعل؛ الأسماء؛ الكينونة.

D. Lewis, 'Truth in Fiction', *American Philosophical Quarterly* (1978).

د

* **الدائرية.** تكون سلسلة *التفكير الاستدلالي دائرية إذا ارتهنت إحدى المقدمات بالنتيجة، أو حتى كانت متكافئة معها. ليست الدائرية أغلوطية دائما، لكنها قد تشكل خللا في البرهان حال كون النتيجة مشكوكا في أمرها ويفترض أن تشكل المقدمات أساسا أقل عرضة للشكوك لإثبات النتيجة. في الأحوال العادية، يستخدم البرهان بحيث ينتقل الدعم من المقدمات إلى النتيجة:

مقدمة

مقدمة

مقدمة

النتيجة

ولكن إذا تطلب الأمر استخدام النتيجة لدعم إحدى المقدمات، فإن الدائرية الناتجة سوف تقضي على الغاية من البرهان. الدائرية ليست واضحة دائما، أو لا تستبان مباشرة على سطح المقال. أحيانا نحتاج إلى بعض التحليل لعرض الدائرية التي يعاني منها التفكير الاستدلالي. أيضا قد تثير الدائرية إشكالية في التعريفات والتفسيرات.

د.ن.و.

*المفرغة، الدائرة؛ الحميدة، الدائرة.

Douglas N. Walton, *Begging the Question: Circular Reasoning as a Tactic of Argumentation* (New York, 1991).

* **الدارونية.** يشير هذا المصطلح بمعناه العام إلى أية رؤية ترى أن تطور الأنواع، بما فيها النوع البشري، نتيجة لصراع بين الأجناس ينجم عنه الخلاص من الأقل صلاحية. الآلية التي تغذي هذه العملية هي الاحتفاظ الانتخابي من قبل البيئة بالأفراد ذوي الخصائص المؤسسة وراثيا القادرة على منحهم ميزة تنافسية على أقرانهم. بمقدورهم نقل هذه الخصائص لنسلهم. ولأن التنويعات المؤسسة وراثيا تظهر في الطبيعة بشكل عشوائي، فإن الدارونية نظرية لاغائية في النظام: التنويعات المنتخبة من قبل البيئة والتي تناسبها ليست مصممة للقيام بحيث تكون كذلك، كما أنها لا تظهر كرد فعل مباشر للضغوطات البيئية (خلافا للامارك). غياب التفسير *الغائي يعني أن الدارونية لا تنطبق مباشرة على تطور المجتمع أو الثقافة الإنسانية.

أي. أوهـ.

*التطور؛ الدارونية الاجتماعية.

D.T. Campbell, 'Evolutionary Epistemology, in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, i (La Salle, III., 1974).

* **دازن [الوجود الإنساني]** (Dasein). كلمة ألمانية مركبة من *da* («هناك، هنا») و *sein* («أن تكون»)، ومن ثم فإنها تعني حرفيا «أن تكون هناك»، وفي حالة المصدر الاسمي «الوجود هناك». عند كانت وهيجل، الخ.، هو «الوجود المحدد» خصوصا في المكان والزمان، لكنه أيضا «كينونة» الله. غالبا ما تشير إلى «حياة» الشخص. عند نيكولي هارتمان، هي *Dass-sein* شيء ما («حقيقة أنها تكون، كينونتها») في مقابل *Sosein* الخاص بها («الماهية، كونها كذلك»). يستخدم هيدجر هذا المصطلح للإشارة إلى «الوجود الذي يكونه كل واحد منا نفسه» و«وجود الإنسان». إنه يقوم بذلك لعدة أسباب*Dasein* . حد محايد: فهو لا يلزم مستخدمه باعتبار الإنسان كائنا بيولوجيا، كما هو الحال مع الوعي (*Bewustsein*) صياغة مناظرة لـ (*Dasein*، أو بوصفه كائنا عقلانيا أساسا. أيضا فإن *Dasein* لا تحتاز على ماهية

محددة؛ وجودها إنما يكمن في إمكاناتها، فيما تستطيع أن تصنعه من نفسها. «أن تكون أو ألا تكون، هذه هي المسألة». إنها «هناك» في العالم، لكنها لا تقتصر على مكان بعينه (أو زمان بعينه)؛ إنها «تتسامى» وهي «هناك» صحبة حوادث أخرى أو حوادث ماضية. إنها الـ «هناك» أو محل الـ «الوجود»: بدون *Dasein* سوف تكون هناك كائنات، ولكن لن يكون هناك وجود بوصفه كذلك.

م.جي.أي.

*الألمانية، الفلسفة.

M. Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, tr. M. Heim (Bloomington, Ind., 1984).

* **دالمبرت، جين لو رند (1717–83).** عالم رياضيات قيادي شارك ديدرو في تأليف *Encyclopedie*. أيضا ألّف *Discours preliminaire de l'Encyclopedie* (1751)، حيث دافع، متأثرا ببيكون ونيوتن ولوك، عن جدارة الإحساسات بالثقة وعن الأساس الذي توفره لكل معارفنا. غير أنه كان عقلانيا قويا، جعل من الرياضيات الشكل المثالي للمعرفة، ومن الفيزياء العلم الأساسي. أكد أن كل الحقيقة قابلة لأن تشتق من مبدأ نهائي واحد، لو أنه تسنى لنا فحسب معرفته. في المقابل اعتبر ديدرو البيولوجيا العلم الأساسي واعتبر توكيد دالمبرت على الرياضيات قد عفا عليه الزمن. هذا الاختلاف، فضلا عن اختلافات شخصية أخرى، جعلته يستقيل من مهمة التحرير. في البداية كان ربوبيا [يؤمن بدين طبيعي قائم على العقل لا الوحي]، وقد أنكر إمكان أن ينتج العقل عن المادة؛ غير أنه أصبحا ملحدا وماديا في فترة لاحقة.

ت.ب.

*الربوبية؛ المادية؛ الانسكلوبيديون.

J.d'Alembert, *Discours preliminaire de l'Encyclopedie*, ed. P. Picavet (Paris, 1912).

* **دانتو، آرثر سي. (1924–).** فيلسوف أمريكي يدرّس في جامعة كولمبيا، أسهم في كثير من مجالات الفلسفة. باستثناء بحث واعد يعرّف فكرة *الفعل الأساسي (الفعل الذي نقوم به دون القيام بشيء آخر لإحداثه)، تتعلق كل أعماله الأساسية بالاستاطيقا، حيث يعزى إليه إلى حد كبير ترويج فكرة «عالم الفن». عنده، أعمال *الفن لا تعتبر ولا تفهم بوصفها كذلك ما لم تتم موضعتها في سياق يشكل عالم الفن، يتضمن فضلا عن أشياء أخر أعمال فنانين آخرين وممارسات النقاد. الفن محاط «بجو النظرية». إننا لا نستطيع الفصل بين العمل الفني والتأويل.

ر.أي.س.

A.C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace* (Cambridge, Mass., 1981).

* **دانتي آلجيري (1265–1321).** شاعر وفيلسوف سياسة إيطالي اشتهر بقصيدته الرؤوية *The Divine Comedy*، وهي دفاع أخلاقي فلسفي مروع عن الحرية الفردية والمسؤولية، وعن جزائهما الإلهي. أكثر رسائله إثارة للجدل هي *Monarchia* حيث يقترح، معارضا معاصره مارسيليوس بادوا، الملكية الشمولية القوية حلا وحيدا للحزبية المدمرة التي عانت منها إيطاليا في عهده. غير أن أكثر نظرياته أصالة تفصّل بوضوح بين مجالات سلطة الكنيسة والدولة. المجتمع الإنساني مقود شطر غاية السعادة التي يرومها عبر سلطتين تم إقرارهما إلهيا، الإمبراطور والبابا. الكنيسة، عن طريق الوحي الإلهي والقيم اللاهوتية، تهب غبطة سماوية للروح الخالدة؛ لكن الدولة، عن طريق الفلسفة (الأخلاقية أساسا) والقيم الطبيعية، تقوم بإهابة سعادة دنيوية للجنس البشري. السلطة الزمنية تهبط مباشرة من الله على الإمبراطور، ولا تأتي بواسطة البابا، كما جادل رجالات قانون العصر الوسيط.

.ب.

*الفلسفة الإيطالية.

E. Gilson, *Dante and Philosophy* (London, 1948).
G. Holmes, *Dante* (Oxford, 1980).

* **دتش، مازق.** تقع في مأزق دتش إذا قبلت فرص كسب وراهنت بحيث تخسر بصرف النظر عن نتاج الرهان. هب مثلا أنك راهنت بأربعة دولارات بفرص كسب قدرها 5 إلى 2 على أن الكنديين سوف يفوزون بكأس ستانلي، وبأربعة دولارات بفرص كسب قدرها 5 إلى 2 على أن النورديكيين سوف يفوزون بذلك الكأس. لتقي نفسك من الخسارة تراهن أيضا بسبع دولارات بفرص كسب متساوية بأن كليهما سوف يخسر. بصرف النظر عمن يكسب، سوف تخسر: وهذا هو مأزق دتش!

جي.جي.م.

B. Skyrms, *Choce and Chance*, 3rd edn. (Belmont, Calif., 1986).

* **الداخلية.** الشكل الداخلي أو الخاصية لانشغال الشخص المتجه للخارج، عوضا عن التحقق الذاتي أو التأمل الصامت. هو مفهوم يرتبط بالوجودية ويعد مركزيا عند كيركجرد (*Inderlighed*) ـ المشتقة من معاني «متوهج»، «حميم»، «غض»، «أمين»، «مشتاق»، ولكن ليس «الداخلي الموجه»). لا تقاس الداخلية بمعايير

خارجية بل كأنها تقاس بالمساحة الذهنية لانشغال الشخص. مفهوم كيركجرد لها تلخصه إشارته الساخرة إلى «المدن التي تستغيث طلبا للداخلية». فقط عندما يتم أسر أشياء اللحظة بداخلية مناسبة يمكن أن تواجه بطريقة لائقة. الضوضاء والعرض تسلب النشاط البشري كل خصائص الداخلية الإيجابية. لقد كان كيركجرد منشغلا خصوصا بالحالات التي تكون فيها الضوضاء والعرض تعبيرات تسويقية لذات الأشياء التي تستدعي الداخلية.

أي.هـ.

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton, NJ, 1992).

* **التداخل.** يقال في المنطق التقليدي إن «بعض س هو ص» داخلة في «كل س هو ص»، وإن «بعض س ليس ص» داخلة في «لا س هو ص»، بمعنى أن الأولى في الحالين لازمة عن الثانية. الثانية تسمى أيضا «لزوم فوقي» للأولى، والأولى «لزوم تحتي» عن الثانية. *القياس الذي يستنبط نتيجة عن بعض الأشياء من مقدمات تخول نتيجة عن كل شيء يعرف باسم «بأسلوب التداخل».

سي.و.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), ch.3.

* **الدخول تحت التضاد.** في الدخول تحت التضاد، كما يحدث بين «يوجد أقل من خمسة مليون عاطل» و«يوجد أكثر من ثلاثة مليون عاطل»، يستحيل بطلان القضيتين، بحيث يستلزم بطلان إحداهما صدق الأخرى، دون أن يستلزم صدق إحداهما صدق الأخرى، أي حين تصدق «إما الأولى أو الثانية». في المنطق التقليدي «بعض س هو ص» و«بعض س ليس ص» تدخلان في التقابل.

سي.و.

*مربع التقابل.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), ch.3.

* **درتسكي، فرد (1932 ـ).** فيلسوف أمريكي، قام بإسهامات مهمة في الابستمولوجيا، الميتافيزيقا، وفلسفة العقل. يدافع في فلسفة الإدراك الحسي عن فكرة وجود تنوع «لا معرفي» من الخبرات البصرية ـ بمعنى رؤية شيء يمكن عزوه بجمل ماصدقية (*القصدية). في الابستمولوجيا يعد درتسكي أحد رواد نهج «البدائل المتعلقة» في *المعرفة. في عمل متأخر، يطرح درتسكي تصورنا رديا لقصدية الأوضاع الذهنية عبر مفهوم المعلومات ـ ترابط شبه قانوني جدير بالثقة بين أنواع من الظواهر. السحب مرتبطة بشكل موثوق به بالمطر. لذا ثمة معنى تحمل وفقه السحب معلومات عن حضور المطر: إنها «مؤشرات يمكن الركون إليها» للمطر. يجادل درتسكي بأنه يمكن في النهاية رد القصدية إلى مثل هذه المؤشرات.

ت.سي.

Fred I. Dreteski, *Knowledge and the Flow of Information* (Oxford, 1981).

* **التدريجية، الهندسة.** يرى بوبر أنه يتوجب تطبيق السياسات عبر هندسة تدريجية عوضا عن القيام بإصلاحات شاملة أو ثورات. لأن كل سياسة تؤدي إلى نتائج غير متوقعة أو غير مقصودة، يجب أن نغير المؤسسات تدريجيا ونراقب بحرص نتائج القيام بذلك. لا ريب أن هذه نصيحة معقولة، غير اعتبار النشاط السياسي عبر هندسة تدريجية إنما يفترض إجماعا على المقاصد والأهداف لا نجده في المجتمعات التعددية.

أي.أو.هـ.

*المحافظية؛ التعددية.

K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (London, 1945).

* **المدرسية [الأسكولائية].** فلسفة «المدارس»، أي الموروث الذي نشأ في الجامعات الوسيطية وارتبط بمناهج ومبادئ الفلاسفة المبرزين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أي الأكويني، سكوتس، وأوكام. ظلت المدرسية الفلسفة الأوربية المهيمنة حتى القرن الخامس عشر، وقد مهدت الطريق لعصر النهضة، الإنسية، العقلانية، والامبيريقية. غير أنه كان هناك منافسون عدة، فظلت المدرسية المحدثة سمة في المشهد الفلسفي.

جي.جال.

*الوسيطة، الفلسفة.

N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982).

* **الإدراك المعرفي.** اعتبر تقليديا مجال الفكر والاستدلال، في مقابل الخبرات الحسية وسائر الظواهر الذهنية من قبيل الألم والأكلان. الإحساسات، الإدراكات الحسية، والمشاعر كلها متميزة عن وقائع الإدراك المعرفي، فرغم أنها تشكل مدخلات مجال التفكير والاستدلال إلا أنها ليست بذاتها أفكارا.

في مرحلة أحدث، اعتبر الإدراك المعرفي مجال أوضاع وعمليات تمثيلية يدرسها علم نفس الإدراك المعرفي و*علم الإدراك المعرفي. هذه ظواهر متضمنة في التفكير في العالم، باستخدام ألفاظ، الذي يرشد ويتحكم في السلوك. يشتمل هذا التعرف الجديد على بعض جوانب الإدراك الحسي حين يتضمن هذا الإدراك تمثلات للعالم المكاني وتعامل العقلاني مع مدخلات حسية.

بمقدور نظريات الإدراك المعرفي أن تغطي وقائع إدراكية عارضة من قبيل الرؤية والتفكير والاستدلال، وأوضاعا نزوعية من قبيل المقاصد، الاعتقادات، والرغبات، فضلا عن أوضاع ليست إدراكية تحدث في المراحل المبكرة من العمليات البصرية واللغوية. مجال نظرية الإدراك المعرفي أوسع من مجال الميول النزوعية، التي يعتبرها كثير من الفلاسفة فضاء للمبررات. أوضاع الإدراك المعرفي التي تتجاوز ذلك الفضاء ليست محكومة من قبل قوانين العقلانية التي تخبرنا بما يتوجب علينا اعتقاده، وفق ما نعتقده بالفعل، وما يتوجب علينا القيام به، وفق مقاصدنا ورغباتنا. عوضا عن ذلك، فإنها محكومة من قبل قوانين حسابية أو سببية يقرها علم نفس الإدراك المعرفي قد تأخذ في اعتبارها، وقد لا تأخذ فيه، قصدية أوضاع الإدراك المعرفي أو «حوليتها» [الأشياء التي تدور تلك الأوضاع حولها] التي تنطبق عليها.

يجادل البعض بأن الأوضاع التي تتجاوز فضاء المبررات لا تحتاز على محتوى تمثيلي لأنها ليست معروضة لموضوع خبرة، بل تنتمي إلى منظومات فرعية يحتازها المفكر. غير أن علم النفس الامبيريقي حظي بنجاح لا بأس به في تفسير الكثير من الأنشطة الذهنية عبر توظيف تعميمات تصاغ بخصوص محتويات أوضاع منظوماتنا الفرعية المعرفية. تشتمل الأمثلة النمطية على» مذهب تشومسكي في التمثيل الذهني للمعرفة اللغوية؛ البحث في عمليات الجهاز البصري الموظف في تشكيل تمثلات ثلاثية الأبعاد لأشياء من صور شبكية ذات بعدين؛ العمليات التي تسهّل التعرف على الوجوه، أو التعرف البصري على الكلمات. المرتابون في المحتوى التمثيلي لأوضاع هذه المنظومات المعرفية مطالبون بتوفير سبل بديلة لتفسير هذه الاكتشافات.

بسبب تلك النجاحات، حل مذهب الإدراك المعرفي إلى حد كبير محل *السلوكية في السيكولوجيا العلمية. عوضا عن تفسير الأنشطة البشرية عبر مثيرات واستجابات، تفسر الآن القدرات الذهنية عبر المصادرة على أوضاع ذهنية داخلية تولّف بين محتوى دلالي وقوى سببية في التأثير على السلوك. يطمح علم الإدراك المعرفي في الانتقال من تطوير نظرية طبيعية في العقل إلى توفير معالجة مرضية وموحدة لهاتين الخاصيتين نسبة إلى قدر هائل من أوضاع الإدراك المعرفي. إنه يطمح إلى ذلك عبر اعتبار العمليات الذهنية عمليات حسابية (*الحواسيب). الترجمات بين الأوضاع التمثيلية تعرّف على أنها حسابات تتم على الوسائل التمثيلية لتلك المحتويات. العلميات السنتاكتية التي تفسر التحولات السببية بين التمثلات الذهنية تناظر العلاقات الاستدلالية بين محتوياتها.

ثمة بدائل متعددة تعارض هذا الفرض الحسابي. يقبل البعض أن قوانين علم النفس حسابية لكنهم يجادلون بأن الأوضاع والعمليات الذهنية، كونها سنتاكتية وصورية، غير قابلة للتفسير العلمي إلا إذا فسرت سنتاكتيا. تحتفظ النظرية السنتاكتية في العقل بالقوة السببية الخاصة بأوضاع الإدراك المعرفي، في حين تقوم بالتخلص من محتوياتها. ثمة نقاد آخرون حاولوا الحد من طموحات علم الإدراك المعرفي، بأن زعموا أن مجال الميول النزوعية (*علم النفس الدارج) و ظاهرة الوعي تستعصيان على التفسير العلمي من الضرب الذي يعلل المنظومات المعرفية الفرعية. آخرون يظلون يعتبرون التفسيرات السيكولوجية عبر الاعتقاد والرغبة ذرائعية، وهم يرون أن التفسيرات الحقيقية للسلوك العقلاني ملزمة بالركون إلى تفاصيل الإدراك المعرفي الدقيقة.

تفرض نظريات الإدراك المعرفي تصاميم مختلفة على مجال الإدراك المعرفي، لكن معظمها تقبل تقسيما واسعا بين أوضاع الخبرة والتفكير الاستدلالي من جهة، و الأوضاع المعلوماتية الخاصة بالمنظومات الشخصية الفرعية من جهة أخرى. بصرف النظر عما إذا كان هذا التقسيم يتم عبر الوعي أو المحتوى التصوري أو غير التصوري، فإنه يشكل موضعا مهما للتعاون بين الفلاسفة وعلماء النفس. يتعين أحد الأمثلة في نظرية جيري فودر في تصميم الإدراك المعرفي التي تعتبر العقل معدلا، يتكون من منظومات مدخلية إدراكية متعددة توفر معلومات لمجال التفكير والاستدلال الأساسي. يجادل فودر بوجوب أن توظف المنظومات المركزية بنى شبيهة بالجمل في *لغة الفكر. في المقابل، يقترح الخصوم في علم النفس وعلم الحاسوب تصميمات معرفية بديلة، تشتمل على رفض التمثيل الرمزي كلية.

ب.سي.س

*الوعي، قابليته للرد؛ التفكير؛ التفكير الاستدلالي؛ الإدراك الحسي؛ المتناظرة، المداولة الموزعة.

M.Clark, *Microcognition* (Cambridge, Mass., 1989).
M. Davis, 'Thinking Persons and Cognitive Science', in *AI and Society*, vol. 4 (1990).
J. Fodor, *The Modularity of Mind* (Cambridge, Mass., 1983).
S. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science* (Cambridge, Mass., 1985).

*** الإدراك المعرفي، علم.** حرفيا هو علم *الإدراك المعرفي أو التفكير - لكن هذا التعبير يستخدم مسمى للبحث في الإدراك المعرفي الذي تتضافر فيه مجالات علم النفس، *علم اللغة، والذكاء الاصطناعي (AI). يقوم علم الإدراك المعرفي بتفسير عمليات الإدراك المعرفي عبر مداولة المعلومات، وبذا فإنه ملتزم بفكرة أن الجزء (على أقل تقدير) المتعلق بالإدراك المعرفي في العقل يمكن فهمه بأنه نوع من الحواسيب. يعتبر علم نفس الإدراك المعرفي المتشدد العمليات الذهنية مداولة لرموز، ذات بنى سنتاكتية وسيمانتيكية، تتم وفق قواعد حسابية، على غرار فرض *«لغة الفكر» الذي يقول به فودر. على ذلك، عطّل الاهتمام بنماذج حسابية *«ارتباطية» ذلك العلم المتشدد.

ت.سي.

*العقل؛ قابليته للرد؛ المتناظرة، المداولة الموزعة ؛ الصينية، الحجرة.

Margaret Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence* (Oxford, 1990).

*** الإدراك - معرفي، المعنى.** عنصر من عناصر *الدلالة يأخذ في اعتباره ليس فقط كون التعبير يقابل شيئا بل يقوم بتمثيله بطريقة بعينها. من شأن هذا أن فسر كيف يتسنى للمتكلم عزو دلالات مختلفة للفظتين مختلفتين يعبران عن الشيء نفسه. تتقاسم التعبيرات لمعنى المعرفي ذاته إذا وفقط إذا كان المتكلم الذي فهمهما يعتبرها مترادفة. قدرة متكلمين مختلفين على لاشتراك في المعنى المعرفي نفسه الخاص بتعبير ما إنما رتهن بتطابق أحكامهما المتعلقة باتفاق واختلاف معنى تعبير المعني والتعبيرات المتعلقة به.

ب.سي.س.

*العاطفية والوصفية، الدلالة.

M. Dummett, Frege: *Philosophy of Language* (London 1973), ch. 19.

*** الإدراك فوق - الحسي، المترتبات الفلسفية لظاهرة.** الإدراك فوق - الحسي (ESP) قدرة مفترضة على استقبال معلومات عن العالم دون استخدام الحواس المعروفة، وهذه ظاهرة تثير أسئلة بخصوص مختلف جوانب الرؤية الفيزيقانية للعالم التي تهيمن على التفكير الفلسفي الراهن. حالات وقوع تلك الظاهرة البادي، رغم أنه غالبا ما تكون مقنعة إلى حد كبير للمشاركين، يصعب فحصها باستخدام المعايير العلمية القياسية المتعلقة بالقابلية للتكرار، استقلالية الملاحظة، وإمكان تطبيق القياس الكمي. هكذا تثير مثل تلك الحالات، لو أنها حقيقية، أسئلة حول شمولية تلك المعايير. تشتمل الحوادث التي تفترض الدراية بها عبر الإدراك فوق الحسي على الإدراك من مسافات طويلة أو حتى إدراك حوادث مستقبلية؛ من شأن هذا أن يخترق علاقات سببية نعرفها بحيث يقوض نظريات الإدراك السببية (كيف يتسنى لحوادث مستقبلية أن تسبب إدراك مثل هذه الحوادث في الحاضر؟). بوجه أكثر عمومية، لو كان الإدراك فوق الحسي حقيقيا، سوف يبدو غير مادي؛ إنه يختلف عن الإحساسات المألوفة (إذ لا أداة حسية نعرفها له، ولا ارتباط مادي بالحوادث المدركة)، ولذا يبدو أن ثمة حاجة إلى تفسيرات، ربما تكون ذهنية صرفة، مغايرة للبارادايم الفيزيقية الراهنة.

سي.سي.

J.R. Smythies (ed.), *Science and ESP* (London, 1967).

*** الدراية الشخصية والوصف.** تمييز بين نوعين من المعرفة يعد حاسما في فلسفة رسل، وهو يناظر التمييز بين *connaitre* و *savoire*. ليست لنا دراية شخصية بالسير ولتر سكوت، لكننا نعرفه عن طريق الوصف على اعتبار أنه مؤلف ويفرلي مثلا. في المقابل، نستطيع أن ندري دراية شخصية بخبراتنا، أي دون توسط أي وصف محدد. بطريقة أكثر شمولية، معرفة الشيء عبر الوصف هي معرفة أن ثمة شيئا يختص على نحو متفرد بأنه كذا وكذا؛ الدراية بالشيء دراية شخصية هي أن يمثل أمام العقل دون توسط أية أوصاف. تشتمل المعرفة بالوصف على المعرفة بالحقائق، في حين لا تشتمل الدراية الشخصية على الدراية بالحقائق بل بالأشياء.

عند رسل، الدراية الشخصية أساسية من جهتين: كل فهم (ما يقابل الكلمة أو المفهوم) مؤسس عليها، وكل معرفة بالحقائق إنما ترتهن بالدراية الشخصية بالأشياء التي تتعلق بها.

ر.م.س.

*الأوصاف، نظرية.

B. Russell, 'Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description', in *The Collected Papers of Russell*, vi (London, 1992); first pub. in Proceedings of the Aristotelian Society (London, 1911).

——, *The Problems of Philosophy* (London, 1912), ch. 5.

*** دريدا، جاكو (1930-).** فيلسوف فرنسي اشتهر في نهاية الستينيات. تأثيره في الفلسفة اقتصر أساسا على الموروث القاري، في حين أن تأثيره في العالم الناطق بالإنجليزية اقتصر أساسا على النقد الأدبي.

ولد وترعرع في أسرة يهودية في الجزائر، ثم ذهب إلى باريس ليكمل تعليمه الثانوي قبل أن يدرس الفلسفة في كلية نورمال سوبريور. تشكل فلسفة هوسرل، مؤسس *الظاهراتية، عاملا مهما في تعليمه، وقد أثرت بشكل قوي في أعماله المبكرة. أيضا يقر دريدا أنه تأثر بنيتشه، هيدجر، فرويد، وليفيناس. حاول في أبحاثه المبكرة صياغة نظرية ظاهراتية في الأدب. أول منشوراته الأساسية، وقد صدرت عام 1962، كانت ترجمة فرنسية، مصاحبة ببحث تقديمي طويل، لكتاب هوسرل *The Origin of Geometry*. بين عامي 1967 و 1972 نشر أكثر أعماله تأثيرا، سلسلة مكثفة من التعليقات على نصوص كتبها مفكرون ميرزون في الفكر الغربي، طور فيها نهجا في النصوص أصبح يعرف *بالتفكيكية. اهتم خصوصا بعلاقة الفلسفة باللغة. تقوم كثير من أعماله بفحص النظريات الفلسفية في اللغة، حيث توضح عبر العناية المدققة بحرفية النص سبل تفوق فطنة اللغة على فطنة الفلاسفة. بخصوص هذا المقصد، يؤكد دريدا جوانب في اللغة دأبت الفلسفة على إغفالها، من قبيل الغموض، اللاتحديد، التورية، والاستعارة. أعماله اللاحقة «هزلية» بطريقتها الخاصة، تجلب بعدا أدائيا لتأملاته في اللغة: *Glas* عام 1974، و *The Post Card* عام 1980، على سبيل المثال، يعرضان تشظيا وركونا إلى الأثر الكتابي الذي ينتج أسلوبا يختلف عن الفلسفة الكلاسيكية. منذ منتصف الثمانينيات عنيت أعماله بمسائل أخلاقية وسياسية، خصوصا مترتبات تحديه للنزعة الإنسية، فيما يتعلق بمفاهيم من قبيل المسؤولية والحقوق.

يظل تقويم إسهامات دريدا في الفلسفة موضع جدل: ثمة جدل مثير للعواطف دار قبيل حصوله على الدكتوراه الفخرية من جامعة كيمبردج عام 1992. على ذلك ظلت *الفلسفة التحليلية تتجاهله، رغم التناظر الذي لا ينكره أحد بين فكره وفكر ديفدسون، كواين وفتجنشتين.

س.د.ر.

Christopher Norris, *Derrida* (London, 1987).

*** الدستورية. تتعلق بأسس الحكومة وتنظيمها.** بوصفها تعليما تأسيسيا، تجد الدستورية تعبيرا عن نفسها في الأعراف الدستورية التي لم تقتصر على تأسيس أنظمة سياسية جديدة، كما حدث في كثير من الدول الأوربية عقب الحرب العالمية الثانية، بل أدت أيضا إلى تشكيل دول، كما حدث مع الولايات المتحدة. أما بوصفها تعليما منظما، فإنها تتكون من أعراف صورية، قواعد، وإجراءات، مثل التصويت وفق حكم الأغلبية، وقوانين أكثر أهمية من قبيل ميثاق الحقوق أو الامتيازات والأهليات المفترضة، التي توظف في تعريف النشاط السياسي المشروع. في حين يقوم أشياع المحافظية بوجه عام بتأويل الدستورية عبر الممارسات التي تطورت خلال الزمن ويفضلون دستور الموروث والعادة غير المدون، فإن يربط الليبراليون الدستورية بقصر صلاحيات الحكومة ويفضلون في الغالب دستورا مدونا. على ذلك فإن الدستورية تخفي مفارقة تشكل إشكالية خاصة للرؤية الليبرالية. ذلك أنها في إزاريها التأسيس والتنظيمي تنشد أن تتموضع خارج السياسة، بحيث توفر قاعدتها وإطارها، رغم أنها لا تستطيع القيام بذلك إلا عبر وسائل سياسية. نتيجة لذلك، فإن الدساتير تصبح عرضة للجدل السياسي ومن ثم فإنها ضمن ذات السياسة التي تزعم خلقها والتحكم فيها.

ر.ب.ب.

***المحافظية؛ الليبرالية.**

S. Elkin and K.E. Soltan (eds.), *A New Conistitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society* (Chicago, 1993).

C.H. Mcllwain, *Conistitutionalism Ancient and Modern* (New York, 1940).

*** الدوافع والدافعية.** قد يتم تفسير السلوك عبر المبررات - يلوح شخص بيديه لأنه يرغب في جذب انتباهنا ويعتقد أنه سوف يحقق رغبته بقيامه بذلك - أو عبر الأسباب - يرتعش المرء بسبب البرد. ولكن ألا يمكن للمبررات نفسها أن تكون أسبابا؟ ثمة بالفعل سياقات يترادف فيها مفهوما «السبب» و«المبرر» كما في عبارتي «طرح مبررات» و«طرح أسباب»، وقد نستخدم كلمة «لأن» للإشارة إلى أي منهما. غير أن هناك استخداما لكلمة «سبب» تشترط من حيث المبدأ إجراء تجريب للتحقق من أن س سببت ص، كما في حالة

البرد والارتعاش، في حين لا يتطلب الأمر سوى إقرار الفاعل بصدق لمبرر قيامه بما قام به. ترد الدوافع بشكل مناسب في هذا السياق الأخير.

أقله هذا ما يبدو في الحالات الأبسط. غير أنه يتم اللجوء غالبا إلى «الدافع» حين ننأى عن المبررات العادية. يذهب شخص إلى محل ليشتري جريدة. هذا فيما يقول هو مبرره. لكننا نتساءل عن دافعه حين نشك في وجود عوامل غير مرئية أخرى، تتجاوز المبرر الذي أعلن. هل يمكن أن يكون غير واع بدافعه الحقيقي؟

قد نرغب في الحديث عن دافع غير واع في مثل هذه الحالة، غير أنه لا يتضح أنه يجب علينا هتك جميع الروابط مع وعي الفاعل. يظل بالإمكان اعتبار تفسير سلوك الفاعل تفسيرا دافعيا طالما تركنا إمكان أن يقر أنه سلك للمبرر المقترح قائما. إذا استبعدنا هذا الإمكان، قد نظل قادرين عل التحدث عن أسباب الفعل، لكننا سوف نستبعد أي تبرير للحديث عن الرغبة والمقصد والمحاولة وما شابه ذلك. ولكن رغم الاحتجاجات الصادقة في صالح خلاف ذلك، أليس بالإمكان أن يسلك المرء بسبب دوافع من قبيل الطمع والغرور والطموح؟ هذا ممكن، ولكن بطريقة لا تقوض المبرر الذي جاهر به الفاعل صادقا. عوضا عن ذلك، قد نقول في مثل هذه الظروف إن سلوكه بالطريقة التي سلك به يعد سلوكا بسبب الغرور؛ أو، مهما أقر المحتجون، قد يكون «الطمع» هو الكلمة المناسبة لهذا النوع من السلوك. طالما أن هذا هو مفاد الجدل، فإنه ليس جدلا من سلطة الفاعل حسمه. غير أنه ليس مسألة تحديد السبب أيضا.

في حين أن التفسيرات الدافعية ليست سببية، قد يفسر الركون إلى أسبابا لماذا يعد كذا وكذا مبررا عند الفاعل؛ لماذا مثلا تعد مبررات السلوك التي تبين أن الشخص مغرور ذات وزن كبير عنده. وعلى نحو يرتبط بذلك، يوفر التصنيف سبب/ مبرر طريقة لإتاحة الفرصة لاعتبارات المصلحة الذاتية دون الحول دون إمكان توفر دوافع محايدة. لماذا أصبح س مساعدا لـ ص؟ مبرره الصادق الذي جاهر به هو: لقد حسب أنه يتوجب عليه القيام بذلك، لأنه الفعل الصائب. لا يقترح هذا وجود أية مصلحة سوف يجنيها س: الحال أن فكرة أنه قد يفيد بطريقة ما من ذلك، أو على الأقل تنكب الشعور بالذنب الناجم عن الإحجام عن تقديم يد العون، لم تخطر أصلا بباله. من منحى آخر، هناك أيضا مسألة لماذا س ينزع س إلى الاستجابة بطريقة غيرية للمحتاجين، وقد تكمن الإجابة لا في مبررات س للقيام بما قام به بل في تنشئته. ربما تطلبت تنشئته ثوابا وعقابا بحيث يكون اعتبار الآخرين أمرا مهما عنده. وعلى نحو مشابه، قد تفسر سوء المعاملة التي تعرض لها المرء حين كان طفلا دوافعه، ولكن بوصفها سببا لا بوصفها شيئا قد يرد في تبريراته.

ب.ب.ر

*الاختيار واتخاذ القرارات؛ الأنوية والغيرية؛ الذهنية، السببية؛ المبررات والأسباب؛ المشيئة.

A. Kenny, *Action, Emotion and Will* (London, 1963).

A.I. Melden, *Free Action* (London, 1961).

G. Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1948).

*** الدعابة.** رغم أن *الضحك، مثل اللغة، يعد غالبا أحد الجوانب المميزة للكائن البشري، لم يمض الفلاسفة سوى وقت قصير ولم يكتبوا سوى صفحات قليلة عنه وعن التسلية المتعلقة به، نسبة إلى ما كرسوه لفلسفة اللغة. في النكات والمُلح مسحة استاطيقية، فالاقتصاد فيها مثمن بوجه عام، رغم أن الدعابة «تصبح قديمة» بطريقة لا ينزع شطرها الفن. من الرؤيتين الأكثر رواجا في طبيعة الضحك، الرؤية التي تقر أنه يعبر عن أفضلية على موضوع الدعابة هي الرؤية الأكثر قبولا. قد لا تتطلب الدعابة في هذا الشكل سوى أن نعتبر الموضوع [*sub specie aeteritatis* من منظور سرمدي]، وهذه رؤية تعبر عنها مقولة «ضحك الآلهة». تقر الفكرة الأكثر حداثة أن الضحك استجابة للتنافر. ثمة جدل راهن حول ما إذا كان يتوجب اعتبار التسلية انفعالا.

ر.أي.س.

J.D. Morreal, *The Philosophy of Laughter and Humour* (Albany, NY, 1987).

*** دلتاي، فلهلم (18333–1911).** فيلسوف ألماني طور علم التأويل وبسط تطبيق نهج كانت على العلوم الثقافية (*Geisteswissenchaften*). هذه علوم مؤسسة على «الخبرة المعاشة (*Erlebnis*)، التعبير، والفهم" (*Versehen*). التاريخ، الفن، الدين، القانون، الخ. تعبر عن روح مؤلفيها. إننا نفهمها عبر أسر تلك الروح. يتضمن مثل هذا الفهم خبرتنا المعاشة لثقافتنا. استمرارية ووحدة كل الثقافات ـ الحياة (*Leben*) ـ تمكننا من أن نحيا ثانية (*nacherleben*) الماضي، ومن ثم فإنها تمكننا من فهمه. يطبق المؤرخ مقولات من قبيل «المعنى، القيمة، الغاية، التطور، المثل»، فهي مقولات ليست قبلية، بل «تكمن في طبيعة الحياة نفسها». لا تحتاز الحياة على معنى واحد: ففكرتنا عن معناها تتغير باستمرار، «والغاية التي نحددها للمستقبل تكيف تصورنا لمعنى

الماضي». رؤى العالم (*Weltanschauungen*) إنما تنسب إلى الثقافات، لكن قيام الإنسان بدراستها ودراسة الحياة بوجه عام يقارب (دون أن يبلغ) معرفة موضوعية بالذات. المعرفة تتضمن الحياة، ولا تقتصر على تضمن العقل: إننا نؤكد عالما خارجيا لأن إرادتنا تواجه مقاومة.

م.جي.آي.

H.P. Rickman, *Dilthey Today: A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of his Work* (London, 1988).

* **الدالة.** تقوم الدالة بمناظرة أشياء (*حدود) بأشياء («قيم»). مثال ذلك، دالة الإضافة المعرّفة على فئة الأعداد الطبيعية تأخذ أزواجا من الأعداد الطبيعية بوصفها حدودا لها وتناظر كل زوجين، 2 و 3 مثلا، بقيمة، 5 في هذه الحالة، تشكل مجموع الزوجين. غالبا ما تتم مماهاة الدوال بمكونات نظرية ـ فئوية. هكذا تتماهى دالة التضعيف، حيث تشكل فئة الأعداد الطبيعية نطاق حدودها، بفئة الأزواج المرتبة ( ) x,y حيث y ضعف x. ليس من الضروري أن تكون الدوال عددية؛ لقد اعتبر فريجه المفاهيم دوال تناظر الأشياء بقيم صدقية. (ليس هناك ارتباط قوي بين كلمة 'function'« "]دالة«] والمعنى غير الاصطلاحي للكلمة [«وظيفة»]، الذي يعني تقريبا الغاية، وهو معنى يستخدمه الفلاسفة كثيرا.)

أي.د.أو.

P. Suppes, *Introduction to Logic* (Princeton, NJ, 1957), ch. 11.

* **الدلالة.** شغلت فلسفة القرن العشرين في الموروثين «التحليلي» و«القاري» بمسائل تتعلق بالدلالة اللغوية وطريقة تعلق اللغات بالواقع. في الموروث التحليلي، نتج هذا إلى حد كبير عن الثورات التي قامت في المنطق وبدأها فريجه ورسل. الواقع أن مايكل دمت يجادل بأن السمة الفارقة في *الفلسفة التحليلية إنما تتعين في افترضها «أن فلسفة اللغة هي أساس سائر فروع الفلسفة». حتى إذا أنكرنا هذا الزعم، لا سبيل لإنكار أن ظاهرة الدلالة تطرح بعض أعسر إشكاليات الفلسفة.

يبدو أن دلالة الألفاظ «تتجه إلى الخارج» شطر العالم، كما «تتجه إلى الداخل» شطر الألفاظ. دلالة كلمة «نمر» مثلا تتعلق في آن بأشياء في العالم ـ النمور ـ تنطبق عليها، وبألفاظ أخرى يمكن استخدامها صحبة هذه اللفظة في إصدار إقرارات، طرح أسئلة، إطلاق تحذيرات، وما شابه ذلك: «النمور حيوانات»، «هل هذا نمر؟»، «احذر! نمر!» بصرف النظر عن أية أشياء أخرى تتضمنها الدلالة، بيّن أن هذين دوران مهمان؛ ذلك أنه إذا عرف المرء دلالة لفظة «نمر»، يتعين أن يكون فهم كيف تطبق على أشياء في العالم، وأن يكون قادرا على استخدامها في عدد لا يحد من الجمل. لذا فإن نظرية الدلالة ـ «النظرية السيمانتية» ـ ملزمة بتفسير كيف يتسنى للألفاظ أن تقوم بهذه الوظيفة المزدوجة.

في نظرية جوتلوب فريجه السيمانتية الواعدة يفسر هذان الدوران معا. يربط فريجه بكل جزء من *اللغة يحتاز على دلالة شيئا يسميه «'Bedeutung'، التي تترجم عادة «بالمشار إليه». «المشار إليه» من التعبير هو ما «يقوم مقامه»: مثال ذلك أن المشار إليه من «جورج أورويل» هو رجل بعينه. تتعين رؤية فريجه في إقرار أن المشارات إليها الخاصة بأجزاء الجملة تسهم بطريقة منظومية في صدق أو بطلان الجملة التي ترد فيها تلك الأجزاء. هكذا يحدد صدق أو بطلان الجملة «كتب جورج أورويل رواية 1984» بمشارات الألفاظ المفردة في الجملة والطريقة التي ركبت بها تلك الألفاظ. مضمون الجملة العام ـ عند فريجه هو صدقها أو بطلانها ـ محدد من قبل ما تقوم أجزاء الجملة مقامه في العالم، والعلاقات القائمة بين هذه الأجزاء.

يلزم عن هذا الزعم أنه إذا قمنا باستبدال كلمة في الجملة س بكلمة تشير إلى الشيء نفسه، فإن قيم صدق س سوف تظل على حالها. لكن هذا يثير مشكلة سيئة السمعة. هب أن آلف يعتقد أن جورج أوريل كتب رواية 1984، لكنه لا يعرف أن جورج أورويل هو بلير. رغم أن الجملة «اعتقد آلف أن جورج أوريل كتب رواية 1984» جملة صادقة، فإن الجملة «اعتقد آلف أن جورج بلير كتب رواية 1984» سوف تكون باطلة. لذا إذا كانت الدلالة هي التي تحدد قيم صدق الجمل، يتوجب أن تتعلق دلالة الجمل بما هو أكثر مما تشير إليه أجزاءها.

يفسر فريجه هذا عبر طرح مفهوم آخر في نظرية الدلالة، يسميه «"Sinn"، التي تترجم عادة «بالمعنى». من البدهي أن معنى التعبير ليس ما يشير إليه التعبير، بل طريقتنا في الإشارة إليه. كل معنى يحدد مشارا إليه واحد، ولكن قد تناظر مشارا واحدا عدة معاني. (*المعنى والمشار إليه؛ *المفهوم والماصدق.) كون المعاني مواضيع مجردة، وليست أفكارا في عقول الناس، أمر مركزي في رؤية فريجه (*النفسانية.)

فكرة فريجه الأساسية مغرية جدا. غير أن ثمة سؤالا يثار لا يجيب عنه عمل فريجه (قصدا): على

اعتبار أن الألفاظ تشير فعلا إلى أشياء، كيف نفسر علاقة الإشارة هذه؟ لما تشير الألفاظ أصلا إلى أية مواضيع؟ ثمة إجابة طبيعية لكنها غامضة تركن إلى قدرات مستخدمي اللغة النفسية: الألفاظ تدل على ما تدل عليه بسبب ما يقوم به متحدثو اللغة من أشياء بهذه الألفاظ. *الوضعية المنطقية مثال لهذا النهج، فهي تقر أن دلالة الجملة محددة من قبل تصور لما يكفي للتحقق منها. هنا تفسر الدلالة عبر قدرات المتحدثين النفسية وسواها في تحديد ما إذا كانت الجملة صادقة.

تبع زوال مذهب الوضعية المنطقية في الدلالة مذهب ارتيابي في مفهوم الدلالة، عبّر عنه بالطريقة الأكثر تأثيرا و.ف. كواين. يتفق كواين مع الوضعيين في ربط الدلالة بالخبرة، لكنه يجادل بأن الخبرة لا تقوم بربط جمل مفردة بل نظريات بأسرها. لأنه يعتقد في وجوب أن تكون الدلالة متوفرة امبيريقيا، فإنه يصوغ السؤال على النحو التالي: ما الشاهد الذي يؤكد أن شخصا ما يدل على شيء ما عبر إحداث أصوات بعينها؟ يعتقد كواين أن الشاهد المقبول الوحيد شاهد سلوكي، وهكذا ينكر كل محاولة للركون إلى الاستبطان أو إلى معاني فريجه (الأخيرة «مخلوقات ظلام» معايير هويتها غامضة كلية). ولكن ليس هناك قدر من السلوك يكفي لتحديد أن ألفاظ الشخص تدل على شيء دون سواه ـ يمكن دوما تشكيل «تراجم» بديلة ومعارضة رغم أنها تتسق مع الشاهد. من هنا ينتقل كواين إلى زعمه الشهير القائل بأن *الترجمة ليست محددة، والمشار إليه مبهم». (ثمة أيضا ارتيابية مختلفة جدا حول مذاهب الدلالة في أعمال فتجنشتين المتأخر.)

في الستينيات والسبعينيات نعثر على محاولة مهمة لتفسير الدلالة، مع اهتمام بارتيابية كواين، يدافع عنها دونالد ديفدسون. يشارك ديفدسون كواين تعاطفه مع *الماصدقية، ولذا حاول تفسير الدلالة عبر الصدق، الذي بدا لوقت ما أكثر طوعا للتحليل المنطقي من الدلالة. وعلى وجه الخصوص، قام عالم المنطق البولندي آلفرد تارسكي بتعريف الصدق نسبة إلى لغات *صورية بعينها عبر علاقة *الاستيفاء القائمة بين أجزاء الجمل وسلاسل من المواضيع. يحدد صدق الجملة بطريقة منظومية عبر استيفاء أجزائها؛ هكذا تسنى لتارسكي تبيان كيف نقوم باشتقاق صوري، من مبادئ وقواعد النظرية، لجمل (ما يسمى بالجمل ("T تقر ما يمكن اعتباره بدهيا الشروط التي تصدق وفقها أية جملة في اللغة. (جملة T التافهة في ظاهرها « «الثلج أبيض» إذا وفقط إذا كان الثلج أبيض» مثال مفضل.)

وكما رأينا، فكرة قيام أجزاء الجملة بالإسهام بطريقة منظومية في دلالة الجملة بأسرها فكرة مركزية في أعمال فريجه. غير أن ديفدسون يحلل الدلالة دون الركون إلى فكرة المعنى المثيرة للمشاكل. عوضا عنها، يقترح «توظيف» نظرية تارسكية في الصدق بوصفها نظرية في الدلالة. مفاد الفكرة أنه يتوجب على نظرية الدلالة في اللغة أن تستلزم على أقل تقدير، نسبة إلى أية جملة في اللغة، جملة «تطرح دلالتها». أوضح حالة هي الحالة «التجانسية»: أن تطرح دلالة الجملة هو أن تطرح الجملة نفسها. مثال ذلك، نلحظ مباشرة أن الجملة « «الثلج أبيض» تدل على أن الثلج أبيض» تطرح معنى «الثلج أبيض». وبالطبع فإن هذا يبدو تافها، لكن ذلك إنما يرجع إلى أننا نعرف أصلا ما تدل عليه «الثلج أبيض». (الجملة « 'La neve e bianca'» تدل على أن الثلج أبيض» لا تبدو تافهة بالقدر نفسه.) يتعين أيضا على النظرية أن تبين كيف تسهم الأجزاء المفردة بطريقة منظومية في الجمل التي ترد فيها. هكذا نعرف الآن المترتبات التي يتوجب أن تفضي إليها نظرية الدلالة ـ ولكن كيف نقوم بتشكيل نظرية تفضي فعلا إلى مثل هذه المترتبات؟ تقر رؤية ديفدسون أنه إذا استعضنا عن «يدل» بـ «يصدق إذا وفقط إذا»، سوف نحصل على جمل T التي بين تارسكي كيفية إثباتها. وقد قام تارسكي بذلك بتبيان كيف يكون صدق الجملة محددا بطريقة مظومية عبر خصائص أجزائها الدلالية. باستخدام نظرية تارسكي في الصدق بوصفها نظرية في الدلالة، جسد ديفدسون الفكرة التي تقول إن إهابة دلالة الجملة إنما يعني طرح شروط صدقها. (*شروط الصدق.)

ولكن كيف تفسر نظرية ديفدسون الظاهرة التي فسرها فريجه باستخدام مفهوم المعنى؟ طرح شروط الصدق وحدها لا يكفي ـ على اعتبار أن للجملتين «كتب أورزيل رواية 1984» و«كتب بلير رواية 1198» شروط الصدق نفسها. يرد ديفدسون بقوله إن تشكيل نظرية صورية تبين كيف تسهم خصائص أجزاء الجملة السيمانتية بشكل منظومي في خصائص الجملة الكلية السيمانتية أمر يختلف عن تبيان كيفية تطبيق هذه النظرية على متحدثين أفراد. تتعين المهمة الثانية في توفير نظرية تارسكية تأويلية في الصدق. حين نقوم بتطبيق نظرية في الصدق على متكلم ما، يتوجب تطبيق قيود نظرية في التأويل المتطرف، خصوصا مبدأ «الإحسان»: افترض بوجه عام أن المتكلم يقول الصدق. بعد ذلك يتم التأويل على النحو التالي: اجمع الجمل التي «يقر المتكلم صدقها»، وقم بتشكيل نظرية في الصدق تكوّن

تلك الجمل مترتباتها الصورية. للأخذ في الاعتبار قصدية الدلالة، نحتاج إلى نظرية تثبت أن الجملة التي تكون من قبيل «كتب أورويل رواية 198» صادقة إذا وفقط إذا كتب بلير رواية 1984. غير أن النظرية التي سوف تثبت جمل T التأويلية سوف تكون ماصدقية صرفة.

عند ديفدسون، ثمة علاقة ارتهان تقوم بين الاعتقاد والدلالة ـ من بين الدروس التي يخلص إليها أنه لا شيء يمكن أن يحتاز على معتقدات ما لم تكن لديه لغة علنية. غير أن كثيرا من الفلاسفة لم يقبلوا بهذا، لأنهم يرون أنه لا سبيل لإنكار وجود مخلوقات غير لغوية تحتاز على معتقدات ـ مثل الكلاب والقردة ـ ولأنهم يظلون يأملون في تحليل الدلالة أو ردها في نهاية المطاف إلى محتويات أوضاع ذهنية. من بين المقترحات المؤثرة مقترح هـ.ب. جرايس، الذي يقر أن دلالات الجمل يمكن ردها إلى قصد المتكلم في إثارة معتقد في السامع عبر اعترافه بذلك القصد.

رغم أن برنامج جرايس لم يعد رائجا بالقدر الذي كان في الماضي، ظلت فكرة رد الدلالة إلى أوضاع سيكولوجية تنتاب المتكلم فكرة رائجة إلى يومنا هذا (كما عند ديفدسون، فتجنشتين، وأتباعهما). يتضح هذا من كون فلسفة اللغة، حال كتابة هذا المقال، قد أفسحت المجال إلى حد ما إلى فلسفة العقل ـ كما أصبحت إشكالية الدلالة إشكالية القصدية.

ت.سي.

*الدلالة الإدراك ـ معرفية؛ الاتصال؛ الدلالة العاطفية والوصفية؛ البؤرية، الدلالة؛ اللغوية، الأفعال؛ التعبيري والمزاجي؛ الصورة، نظرية، في الدلالة؛ اللغة، إشكاليات في فلسفة.

Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984).

Gottlob Frege, *Collected Papers* (Oxford, 1984).

H.P. Grice, 'Meaning', *Philosophical Review* (1957).

A.W. Moore (ed.), *Meaning and Reference* (Oxford, 1993).

W.V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960).

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).

*** الدلالة، علم (السيمانتكس).** في كتاب *Foundations of the Theory of Signs* (1938)، يقسم سي.و. موريس الدراسة العامة للعلامات (*السميوطيقا) إلى ثلاثة فروع: *السيمانتكس أو دراسة العلاقة بين العلامات بعضها ببعض؛ السيمانتكس أو دراسة علاقة العلامات بالأشياء التي تمثلها؛ و*البراجمتكس، أو دراسة علاقة العلامات بمستخدميها. علم الدلالة إذن هو الدراسة العامة لتأويل جمل اللغات وألفاظها. عادة ما يقسم علم الدلالة، وفق مذهب كارناب، إلى علم الدلالة البحت، أو دراسة لغات اصطناعية محددة صوريا بشكل مجرد، وعلم الدلالة التطبيقي، أي دراسة اللغات الطبيعية أو المعطاة امبيريقيا، مثل الإنجليزية أو الفرنسية. اللغة المدروسة تسمى *اللغة الشيئية، واللغة التي يعبر عبها عن التأويلات تسمى *باللغة الماورائية. عادة ما تذكر الجملة الدلالية جملة أو حدا آخر من حدود اللغة الشيئية، وتقر معناه، أو ما يشير إليه، أو ما يشكل خلافا لذلك تأويله باستخدام اللغة الماورائية. يمكن للغة الشيئية أن تقوم بدور اللغة الماورائية الخاصة بها، على الأقل إلى الحد الذي تفرضه الحاجة إلى تنكب *المفارقات الدلالية. *علم الدلالة الصوري وصف منظومي تام لسبل تأويل اللغة الشيئية، عادة ما يطرح عبر تصور استردادي لطرق ارتهان دلالات أو شروط صدقية لجمل أكثر تركيبا بالتأويلات المحددة لعناصرها.

الإشكاليات الأساسية في علم الدلالة هي أولا اكتشاف المقولات اللغوية التي نحتاج إلى تمييزها، ثم اكتشاف نوع الوصف الملائم لوظيفة الحدود المناسبة. الخطوة الحاسمة هنا جاءت حين لوحظ مثلا أن «بعض الناس فانون» تختلف دلاليا تماما عن «أرسطو فان»: العبارة «بعض الناس» لا توظف هنا بوصفها اسما أو «حدا» يؤول على أنه يشير إلى بعض الناس. يتضح الفرق في الوظيفة تماما حين نفحص مختلف أنواع الاستدلال الناتج عن مثل هذه التعبيرات. نظرية هذا الفرق (النظرية التكميمية) يمكن أن تفهم بطريقة جيدة، غير أن هناك إشكاليات دلالية أخرى أصعب على الفهم. هل نرضى بالقول عن *الاسم مثلا إنه يشير إلى حامله؟ في تلك الحالة لا نرى فرقا بين اسمين يشيران إلى الحامل نفسه. أم أن هناك حاجة إلى تمييز أكثر دقة، يفصل بين ما يقال عن كل من هذين الاسمين؟ يفضي البديل الأول إلى نسق أبسط على الفهم وأسهل منطقيا (علم الدلالة التصوري)، في حين يثير البديل الثاني بحثا عن المبادئ التي تحكم الخصائص (التصورية) الأكثر دقة التي تفصل بين الحدود متماهية الماصدق، لكنها تعني أشياء مختلفة. غالبا ما يتمحور الجدل في علم الدلالة حول استخدام أدوات متنوعة، مثل العوالم الممكنة، لتوفير التأويل المطلوب. غير أن هناك اتفاقا عاما على أنه كلما كانت التمييزات أو السياقات التي

تسمح بها اللغة أكثر دقة، كان التصنيفات والأوصاف التي يتوجب على علم الدلالة تبنيها في تأويل بنيتها أكثر خصبا.

حتى حين تحل هذه الإشكاليات، ثمة إشكاليات أخرى تبقى في مواجهة علم الدلالة الفلسفي التام. ذلك أن كل علم دلالة عرضة لأن يتناول حدودا من قبل *الإشارة، الحمل، و*الصدق، ربما فضلا عن مفاهيم أكثر خصبا مفهوميا مثل *الدلالة، *المعنى، و*الترادف. حتى إذا سعدنا باستخدام هذه الحدود، يظل السؤال قائما: بفضل أي شيء تسري (مثال هل تعني المحاميل ما تعنيه بفضل كليات مشتركة، وما *الكليات وكيف نفهمها؟) إذا اعتبرنا التحديد الصوري أو البحث للغة بنية مجردة، فإن السؤال المكافئ هو: ما الذي يلزم لعزوها بشكل صحيح إلى جمع من السكان. سرعان ما تنشأ الخلافات حول ما إذا كان التأسيس الامبيريقي المناسب توفره حقيقة أو أخرى. إن هذه الإشكاليات تعزل علم الدلالة بالمعنى الضيق عن اهتمامات أوسع بفلسفة اللغة.

س.و.ب.

*السميوطيقا؛ اللغة، إشكاليات فلسفة.

R. Carnap, *Introduction to Se3mantics* (Cambridge, Mass., 1947).

*** الدلالية، نظرية الصدق.** طورها تارسكي الذي عني خصوصا بالتغلب على *المفارقات الدلالية التي يثيرها الحديث عن *الصدق في اللغات الطبيعية. يرى تارسكي أنه لا سبيل لتعريف الصدق بطريقة مناسبة إلا نسبة إلى لغة لا تشتمل على محمولها الصدقي الخاص بها. يسمي هذه اللغة ل، اللغة الشيئية، ويحاول توفير تعريف *استردادي للصدق - في - ل، حيث يصاغ التعريف عبر *لغة ماورائية مناسبة. يمكّن مثل هذا التعريف من إثبات كل التكافؤات الصادقة التي تتخذ الصيغة «س صادقة - في - ل إذا وفقط إذا ص» حيث «س» تحديد بنيوي لجملة في ل وتشكل ص الترجمة الصحيحة لتلك الجملة في اللغة الماورائية. يبين تارسكي إمكان القيام بهذه المهمة نسبة إلى اللغات الاصطناعية الصورية، لكنه يعتقد أنه ليس بالمقدور بسط النهج لتوفير تعريف للصدق نسبة إلى أية لغة طبيعية، مثل الإنجليزية.

إي.جي.ل.

*الثلج أبيض.

S. Haack, *Philosophy of Logic* (Cambridge, 1978).

*** الدلالي، الصعود.** الانتقال من الحديث عن العالم إلى الحديث عن خصائص دلالية تختص بها اللغة (من «الثلج أبيض» إلى « «الثلج أبيض» صادقة» مثلا). يقال إن هذا يتضمن صعودا بسبب المذهب الذي يقر أن الخصائص الدلالية للغة ل غير قابلة بوجه عام لأن يعبر عنها بـ ل نفسها، بل عبر *لغة ماورائية أعلى مرتبة. الانتقال مفيد لأن الصعود إلى المستوى الدلالي يمكّن المرء من التعبير عن أنواع بعينها من التعميمات لا سبيل للتعبير عنها بطريقة أخرى. هكذا يجادل بأن الجملة «كل مبادئ حساب بيانو صادقة» تقر زعما عن الأعداد. ولكن على اعتبار أن مبادئ بيانو تشتمل على عدد لامتناه من المبادئ، لا سبيل للتعبير عن هذا الزعم دون الركون إلى صعود دلالي، عبر جملة متناهية.

أي.جب.

W.V. Quine, *Philosophy of Logic* (Englewood Cliffs, NJ, 1970).

*** التدليل.** في ضرب المنطق الاستقرائي الذي يقول به كارناب، التدليل علاقة بين الشاهد والفرض. تقوّم الأحكام التدليلية عنده احتمال فرض بعينه، وفق *شاهد محدد، بطريقة تصنيفية، مقارنة، أو كمية. إنها تحتاز على قيم صدقية محددة قبليا من قبل قواعد اللغة التي تصاغ بها، ومن ثم يتوجب تمييزها عن تقويمات *الاحتمال التي تقيس التكرار النسبي المعطى امبيريقيا الخاص بنوع من النتاج ضمن نوع آخر.

يحلل كارناب كون الجملة e (في لغة معطاة) تدل على الجملة h - وتكتب «c(h,e)' - على اعتبار أنها تقر نسبة كمية العوالم الممكنة منطقيا التي تصدق فيها كل من h,e إلى تلك التي تصدق فيها) .eثمة صياغات مبكرة لكنها أكثر ابتسارا لهذا التحليل نجدها عند لبينتز، فتجنشتين، ووايزمان). على ذلك، يلحظ كارناب أنه بمقدور اللغة أن توفر تنويعات لا تحصى من القياسات الممكنة لكميات العوالم الممكنة، وثمة عدد مناظر من الدوال التدليلية يمكن توفيره. لذا فإنه يبدأ أولا بتركيز انتباهه على تلك *الدوال التدليلية التي تعامل كل الأفراد على قدم المساواة - بحيث تسمح بأية استعاضة موحدة تحافظ على الفروق بين اسم الفرد وأحد أسمائه الأخرى. ثانيا، يفضل من كل تلك الدوال استخدام دالة تحدد قيمة متساوية أساسا لكل بنى العالم الممكنة المختلفة، حيث تختلف البنية عن الأخرى إذا اشتملت على تعين نمط مختلف من المحاميل. ثالثا، يفضل استخدام من مثل تلك الدوال التدليلية تلك التي تحدد ضمن أية بنية مفردة قيمة متساوية أساسا لكل توزيع ممكن للأفراد. وفق هذا، يضمن قياسه المفضل لكميات

العوالم الممكنة أن احتياز a على الخاصية F سوف يكون دائما مدللا عليه بطريقة أقوى من قبل الشاهد الذي يقر أن كلا من b,c يختصان بالخاصية F من الشاهد الذي يقر فحسب اختصاص b بها، كما يضمن أنه مدلل عليه بطريقة أقوى من قبل الشاهد n*1 من الأنواع المختلفة التي تستقى منها الحالات الجديدة منه بالشاهد الذي يقر فحسب وجود n من الأنواع المختلفة.

لسوء الحظ، فإن اختياره لتلك الدالة يخفق في تمييز مشروع تشكيل قياس لسلامة نتيجة تجريبية تشتق من إمكانية تكرارها في ظروف مشابهة، عن مشروع تشكيل قياس للدعم الاستقرائي الذي يرتهن بشمولية اختبار التجربة لأداء الفرض في ظروف متعلقة مختلفة. أيضا فإن نسق كارناب يفشل في توفير أي نهج لاختيار لغة مناسبة، أو لاختيار أنواع الظروف المحددة التي يمكن وصفها ضمن اللغة والتي نعرف أنها متعلقة على نحو خاص بنوع بعينه من الفروض. يقوم أيضا نسق كارناب بتحديد درجة تدليلية غاية في الصغر لأي قانون مفترض، بصرف النظر عن الشواهد، حين يكون عدد الأفراد المفترض غاية في الكبر، ويحدد القيمة صفر حال كون العدد لامتناهيا. لذا، رغم أنه بمقدور التنبؤ أن يحظى بدرجة تدليلية معقولة (كونه يتعلق بأفراد)، ليس بمقدور القوانين المفسّرة أن تحظى بمثل هذه الدرجة.

يتخلص نسق هنتكا في نظرية التدليل من الصعوبة المتعلقة بقياس التدليل على القوانين، في مقابل التدليل على تنبؤات تتعلق بأفراد، لكنه يظل عرضة لسائر الانتقادات.

ل.جي.سي.

*الاستقراء.

R. Canap, *Logical Foundation of Probability* (Chicago, 1950).

L.J. Cohen, *An Introduction to the Philosophy of Induction and Probability* (Oxford, 1989).

J. Hintikka, 'Toward a Theory of Inductive Generalization', in Y. Bar-Hill (ed.), Proceedings of the 1964 Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science (Amsterdam, 1955).

*** الاستدلال.** حين يفهم بوصفه تنقيحا أو تعديلا لمعتقد في ضوء أثر معلومات جديدة على معتقدات راهنة، عادة ما يميز بين ثلاثة أنماط من الاستدلال: استنباطي، واستقرائي، وتعليلي، رغم أن الاستدلال التعليلي غالبا ما يعد حالة خاصة للاستقراء.

في النظريات الاستنباطية، يكون الاستدلال مبررا إذا طابق مبدأ في المنطق أو برهان يعد سليما وفق مبادئ المنطق. وفق بعض التصورات، يشترط أيضا أن يكون البرهان صحيحا. يتفق معظم منظري الاستنباط منذ عهد فريجه على أنه بالرغم من أن الاستدلال عملية سيكولوجية، فإن المبادئ التي تجعله صحيحا استنباطيا سليمة بشكل مستقل عن الحقيقة السيكولوجية. من شأن هذا أن يثير السؤال عما يبرر مبادئ المنطق. الرؤية السائدة التي تقر أنها صحيحة بفضل معاني (بعض) مكوناتها أضحت موضع ريبة بسبب الشك المعاصر في كون المعنى مفهوما مفيدا نظريا في الفلسفة.

يرتاب بعض النقاد في كون قواعد المنطق، حتى حال كونها مبررة، قواعد جيدة للاستدلال الاستنباطي. مثال ذلك، *مودس بوننز. بعد أن يقر هارمان أنه من الجائز دوما أن نشتق ص من س ومن «إذا س، ف ص»، إلا أنه بالرغم من أن ص هنا مستلزمة، لن يكون من الصحيح أن نقبل ص نسبة إلى مستدل يلحظ أن ص باطلة.

الاستدلال الاستقرائي هو التقدير الذي يتجاوز المعطيات المعروفة، كما في نموذج التعميم الذي يقر أن كل الزمرد أخضر. منذ عهد بيكون، بذلت الجهود لصياغة منطق استقرائي يحدد الشروط التي تكون فيها التقديرات مبررة. الصعوبات كامنة، أساسا في إشكالية هيوم (*الاستقراء)، أو وفق تنويعة حديثة، في إشكالية جودمان. كون كل ما لوحظ من زمرد أخضر حقيقة ليست أقدر على إجازة القضية كل الزمرد أخضر من قدرته على إجازة القضية أن كل الزمرد أخضر إذا لوحظ قبل 1 يناير 2050 وأزرق فيما عدا ذلك. ما الذي يبرر إذن قيامنا بإصدار التقدير الأول عوضا عن الثاني؟ ثمة إشكالية تقدير أخرى تنشأ عن لغز استحدثه همبل. إذا دعمت الحالات المعروفة للزمرد التقدير الذي يقر أن كل الزمرد أخضر ، فإنها سوف تدعم أيضا القضية المكافئة التي تقر أن كل ما ليس بأخضر ليس زمردا. لكن أي شيء ليس بأخضر ولا زمردا سوف يدعم هذا التعميم وكل قضية تكافئه. يبدو إذن أن حالات الغروب الأحمر، القطط السوداء، وسائر الأشياء غير الخضراء التي ليست زمردا تدعم التعميم أن كل الزمرد أخضر، وهذا يبدو منافيا للعقل على نحو بيّن.

يشتمل الاستدلال الاستقرائي أيضا على الاستدلال الاحتمالي. يقال إن الاستدلال مبرر إذا طابق مبرهنات حساب *الاحتمال. لكن هذا، فيما يجادل البعض، يفضي إلى «انفجار حسابي». ثمة حالات تتسم بحد كاف من البساطة «تعد معقدة إلى حد يحول دون

قيام كائنات متناهية باستخدام مكثف للاحتمالات» (Gilbert Harman, *Change in View*). على ذلك، يبدو أن هارمان يسلم بأن قواعد حساب الاحتمال قد تعد صحيحة معيارا، أي بوصفها قواعد يتوجب على المستدلين البشر استخدامها بقدر ما يحققون افتراضات مناسبة على مبررات مثالية حسابيا.

يستبان *الاستدلال التعليلي في تنويعتين. وفق معنى ما، هو *«استدلال على أفضل تعليل»، الذي هو وسيلة لتبرير المصادرة على ظواهر لم تلحظ وفق قوة التعليلات التي تطرحها لما تمت ملاحظته. في تنويعته الأخرى، هو عملية تشكيل معتقدات تتعلق بالأجناس من معطيات معروفة. الملاحظة تجعلنا نعتقد أن للنمور أربع أرجل، وهذه قضية نقر صدقها حتى حال اكتشافنا نمرا له ثلاث أرجل. جمل الأجناس تختلف عن الجمل العامة (المكممة كليا) في قدرتها على استيعاب الحالات السلبية، أي الحالات التي تدحض الجمل العامة.

رغم فتنة فكرة الاستدلال على أفضل تعليل، تظل في حاجة إلى تحديد عام لمعنى كلمة «أفضل». أيضا فإن فكرة الاستدلال المتعلق بالأجناس تتطلب عقد تمييز مناسب بين الحالات السلبية الداحضة والحالات السلبية غير الداحضة للمزاعم المتعلقة بالأجناس.

جي.و.

*الاستنباط؛ الاستقراء؛ الاستلزام المادي.

Gilbert Harman, *Change in View* (Cambridge, Mass., 1986).

Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, 4th edn., (Cambridge, Mass., 1983).

*** الاستدلال المباشر.** هكذا يسمي المنطق التقليدي اشتقاق نتيجة من قضية مفردة، في مقابل قضيتين كما يحدث في *القياس. هكذا تعد النقلة من «كل شيء بشري فاسد» («كل س هو ص») إلى «لا شيء بشري غير فاسد» («لا س غير ص») استدلالا مباشرا سليما، في حين يعد الاستدلال من «الهنود الخيرون وحدهم هم الهنود الموتى» («كل س هو ص») على قضية الإبادة الجماعية «الهنود الخيرون الوحيدون هم الهنود الموتى» («كل ص هو س») استدلال مباشرا غير سليما.

سي.و.

*المنطق، التقليدي.

L.S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic* (London, 1930), ch.5.

*** الاستدلال التعليلي.** يسلم الاستدلال التعليلي بالنتيجة التي تقوم بتعليل الشاهد المتوفر. لقد اقترح هذا الاصطلاح من قبل تشارلز بيرس لوصف نمط استدلالي يسمى أحيانا «الفرض» أو «الاستدلال على أفضل تعليل». يضرب بيرس مثال الوصول إلى ميناء تركي وملاحظة رجل يمتطي فرسا يحيط به فرسان يمسكون بمظلة فوق رأسه. يستنتج بيرس أن أنه حاكم المنطقة كونه لا يستطيع التفكير في أية شخصية أخرى يمكن أن يحتفي بها على هذا النحو. غير أن بيرس يوظف ذلك المصطلح بطريقة أكثر شمولية، حيث ينوط بمنطق الاستدلال التعليلي مهمة فحص كل القواعد التي ترشدنا في صياغة فروض جديدة وإقرار أيها يتعين أن يحمل محمل الجد. يعنى هذا المنطق بعدد من القضايا المتعلقة «بمنطق الاكتشاف» والأبحاث الاقتصادية.

سي.جي.هـ.

*الاستقراء

C.S. Peirce, *Collected Papers*, vii (Cambridge, Mass., 1958), 89-164.

*** الاستدلال على أفضل تعليل.** قبول جملة لأنها أفضل *تفسير متوفر للشواهد؛ اشتقاق النتيجة التي تفسر أكثر من غيرها مقدمات المرء. وفق رؤية جلبرت هارمان، الذي استخدم هذا التعبير في كثير من منشوراته، الاستدلالات الاستقرائية المقبولة جميعها استدلالات على أفضل تعليل. يمكن أيضا توظيف هذا المفهوم في الرد على *الارتيابية. هل تعرف أنك تنظر إلى كتاب مرجعي الآن، عوضا عن كون دماغك قد أثير بطريقة معقدة من قبل عالم مجنون؟ إن المرتاب يقوم بوصف دقيق لهذا البديل بحيث يستحيل على أية تجربة دحضه. غير أن النتيجة التي تقر أنك تنظر حقيقة إلى كتاب مرجعي قادرة على تفسير حشد خبراتك أفضل من قدرة فرض العالم المجنون أو أية رؤية منافسة. المرتاب الذي يخالفنا في هذا، بدلا من الاستمرار في تأليف المزيد من قصص لا نستطيع فيها التمييز بين مواقف مختلفة جذريا، يحتاج إلى مواجهة مسائل جديدة تتعلق بالتفسير.

د.هـ.س.

*التفسير.

Gilbert Harman, 'The Inference to the Best Explanation', *Philosophical Review* (1965).

*** الاستدلالي، التفكير.** هب أن لديك في عقلك (*العقل [الذهن]) مبررات للاعتقاد بأنه قد كذب عليك، أو مبررات ضد زيارة طبيب الأسنان، أو لأن تكون فخورا بأبنائك. ثمة أوضاع ذهنية، أوضاع تتبنى مبررات مع أو ضد الاعتقاد في شيء أو القيام به (أو

اختياره أو استهدافه) أو الشعور على نحو بعينه. يصف التعبير «تفكير استدلالي» عمليتين مرتبطتين: البحث عن مبررات (غالبا بشكل متضافر) وطرحها حال عثورك أو عثور شخص آخر عليها. ثمة عملية ثالثة مشابهة: فهم مبررات طرحها شخص آخر.

تتضمن عملية البحث عن مبررات إدراكا معرفيا (استنتاج) كما تتضمن عادة بحثا (رغم أن هذا ليس تفكيرا استدلاليا). إذا واجهتك مشكلة عملية («ما الذي يتوجب علي القيام به بخصوص هذا الأمر؟») أو مشكلة نظرية («ما حقيقة هذا الأمر؟») أو مشكلة استجابة («كيف يتوجب علي أن أشعر تجاه هذا الأمر؟») محتم على حلها أن يتضمن بعض الإدراك المعرفي، مهما كانت روتينية: يجب أن تثير أسئلة أخرى يبدو أنها تتعلق بحل المشكلة، وأن تتأمل («تزن») تعلقها، وإذا قمت بالإجابة عنها، يتوجب أن تشتق (تقترح، تحسب) حلا «في ضوء» تلك الأجوبة. أية إجابة تعوزها قد تكون جديرة بالبحث عنها؛ إما عبر المزيد من ممارسة عملية الإدراك المعرفي (مثل توفير توطئة في الرياضيات) أو بجمع معلومات. في الحالة الأخيرة هي الحالة التي يجرى فيها بحث: اسأل شخصا ما، تقص بنفسك، استحدث تجربة، الخ. بحسبان أن كل جزء من جزئي هذا النشاط المركب يسهم في إيجاد المبررات، يمكن اعتبار كل منهما تفكيرا استدلاليا، غير أن جزء البحث لا يعد حقيقة كذلك. هذا ما يجعل الفلاسفة الذين يقللون من أهمية البحث في التقصي النظري يسمون بالعقلانيين (باللاتينية*ratio* أي العقل) ويسمى الفلاسفة الذي يؤكدون عليه بالامبيريقيين (باليونانية *empeiria* أي الخبرة).

طرح مبررات يعني عرضها للمرء نفسه أو غيره. هذه عملية أيضا، رغم أنها تختلف عن عملية البحث عن مبررات. باعتبار أنه يمكن تجريبها وتكرارها، يرجح أن تكون أكثر تنظيما من البحث. ولأنها مفيدة في إقناع الآخرين، وضرورية لنقل المعرفة (أقله لعرض سلطتك بوصفك متعهد حلول صحيحة)، ثمة دافع لجعلها مرتبة وواضحة قدر الإمكان. حتى لو لم تكن مطالبا بالجهر بطرح مبرراتك، فإن طرحها سبيل يمكنك من معرفة أنك قمت بالبحث بطريقة مناسبة ـ أنك فكرت استدلاليا بطريقة صحيحة.

تفكر على هذا النحو حين تكون المبررات التي عثرت عليها في صالح (ولا تبدو كذلك فحسب) المعتقد أو الفعل التي طرحت بوصفها مبررات له، بمعنى أنها تجعل صدق المعتقد أو صائبية الفعل أو مناسبية الاستجابة أكثر رجحانا. لذا ثمة حاجة إلى معايير للحكم على، ويفضل أيضا لقياس مدى، تفضيل (أو كما نقول غالبا، دعم) مبررات الحل المقترح. العلم التام يقوم بشيئين: أولا عرض كل عملية تفكير استدلالي كإقرار أو نتاج كينونة مجردة تسمى بالحجة، ثم اقتراح قواعد ومبادئ يتوجب على الحجج الصحيحة الالتزام بها (تقوم القواعد بتجويز النقلات في الحجة، فيما تعد المبادئ مقدمات مضمرة لنا إضافتها إلى أية حجة). يسهم المنطق الاستنباطي جزئيا في إنجاز هذه المهمة بطريقة رائعة، غير أن محاولة تجاوز ذلك لم تحقق الكثير من النجاح. مثال ذلك: ما القاعدة الاستقرائية التي تحدد بطريقة صحيحة متى وبأي درجة تدعم الملاحظات (مثال «كل أسلافك المعروفين ذكور») التعميمات (مثال «كل أسلافك ذكور»)؟ وما المبدأ الأخلاقي الذي يحدد بطريقة صحيحة متى وبأي درجة تشكل رغبة شخص في تقديم العون إليه مبررا وجيها لتقديمه إياه؟ إذا استحالت الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، فإن التفكير الاستدلالي فن وليس علما.

*الاستنتاجية؛ العقلانية.

R. Descartes, *Rules for the Direction of the Mind and Discourse on the Method, in The Philosophical Writings of Descartes*, tr. J.G. Cottingham et al., I (Cambridge, 1985).

G. Harman, *Change in View* (Cambridge, 1986).

S.E. Toulmin, *The Use of Argument* (Cambridge, 1958).

*** المدلولات والمضامين.** تمييز عقده جي.س. مل. مدلول [أو ما يشير إليه] الحد، مثال «امرأة»، الأفراد الذين ينطبق عليهم بطريقة صحيحة، مثال السيدة سمث، الأميرة ديانا، الخ.. يتكون مضمون الحد من الخصائص التي تعرّفه، مثال كونه بشرا، بالغا، أنثى. مضمون الحد يحدد مدلوله. عند مل، المضمون هو المعنى. الحدود التي تكون من قبيل أسماء العلم، مثال «ديانا»، تحتاز على مدلول، إذن ثمة من يسمى بهذا الاسم، لكن المضمون يعوزها، إذ ليست هناك خصائص تعرّف «ديانا».

س.و.

*المعنى والإشارة.

J.S. Mill, *A System of Logic* (London, 1843

*** دماغ في راقود.** نظير معاصر لفرض ديكارت الذي يقر أن معتقدات المرء مستثارة من قبل شيطان بارع. يستخدم هذا الفرض ضمن مقدمة في براهين على

اللاأدرية، وهو يقر أنه لا شيء يوجد سوى دماغ المرء - في راقود، بحيث يحافظ على نشاطه الكيميائي - الكهربي - وبحيث إن كل ما يبدو أنه الواقع، فإن بدوه كذلك مفسر من قبل ذلك النشاط وحده. يدعو اللاأدري المرء كي يقول «وفق كل ما أعرف، أنا دماغ في راقود، وليس ثمة عالم خارجي».

أدمغة الراقود تطرح أيضا في فلسفة العقل فيما يتعلق بفكرة مفادها أن قدرات المرء السيكولوجية لا تتطلب سوى عمليات دماغية. الفكرة قابلة للتشكيك، وسوف يرتاب فيها أشياع *ضد الفردانية وغيرهم.

جي.هورن.

*مالين جينيه .(Malin genie)

Hilary Putnam, Reason, *Truth and History* (Cambridge, 1981), ch. 1.

*** دمت، مايكل (1925–).** فيلسوف بريطاني من فلاسفة اللغة والمنطق والرياضيات اشتهر بعرضه لفلسفة فريجه ودفاعه عن *ضد - الواقعية. يعرف دمت ضد - الواقعية عبر إنكار مبدأ *ثنائية التكافؤ - المبدأ الذي يشترط أن كل قضية تقريرية إما تكون صادقة أو باطلة. أن تقر إخفاق هذا المبدأ في الجمل المتعلقة بنطاق معطى من الخطاب - مثل الحوادث الماضية، العقول الأخرى، أو الرياضيات - هو أن تكون وفق مذهب دمت نصيرا لضد الواقعية في ذلك النطاق. تنشأ ضد - واقعية دمت عن نهجه في نظرية *المعنى، وهي ترتبط بالتحققية. مثل ديفدسون، يعتقد دمت أنه يتوجب على اللغة التي يمكن تعلمها أن تحتاز على دلالة تركيبية، لكن عوضا عن ربط معنى الجملة بشروط صدق واقعية، يقوم دمت بربطها بشروط القابلية للإقرار. ذلك أنه في حين يتسنى تعليم الطفل ملاحظة الظروف التي تكفي فيها الشواهد الكافية لتبرير إقرار الجملة، لا سبيل لتعليمه فهم الظروف التي تصدق فيها الجملة بشكل مستقل عن أية شواهد يمكن أن تتعلق بصدقها. وفق ذلك، إذا كانت الجملة المتعلقة بالماضي ونقيضها مثلا غير قابلين للإقرار بطريقة مبررة، يبدو أننا لن نحتاز على فهم حقيقي لما يجعل الجملة صادقة أو يجعل نقيضها باطلا، أو العكس.

رؤى دمت في ضد - الواقعية ونظرية المعنى ترتبط بشكل آصر بأعماله في المنطق وفلسفة الرياضيات، خصوصا معالجته المتعاطفة *للحدسية. غير أنه أسهم ربما أكثر من غيره في تكريس الاهتمام بفلسفة فريجه في اللغة والرياضيات وفي الإعلاء من شأنها على حساب رسل، مور، ووايتهد نسبة إلى مسألة تأسيس الفلسفة التحليلية - كل هذا بالرغم من نزوع فريجه القوي شطر الأفلاطونية التي تناهض المبادئ الحدسية.

إي.جي.ل.

*الاختزالية؛ تاروت.

M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (London, 1981).

,*Truth and Other Enigmas* (London, 1978).

*** دنس سكوت، جون (نحو 1266–1308).** فيلسوف مدرسي، لقب «بالأستاذ المدقق»، «المغفل» الأصلي، وعند جيرد مانلي هوبكنز، «مكتشف أندر الأحجار الكريمة في الواقع»، وقد كان أحد فلاسفة *العصر الوسيط المسيحيين العظماء. موقفه النقدي من أوغسطين هو الذي أفضى إلى نقد أوكام الأكثر تطرفا.

تفاصيل حياته ليست مؤكدة. ولد في اسكتلندا وأصبح من أتباع الطائفة الفرنسيسكية، غير أنه لم يعش إلى أن ينقح أعماله، فلم يتسن إلا مؤخرا تحريرها وفصلها عن الأعمال المنحولة. لا تكمن عبقريته في جدة تعاليمه فحسب، بل في عرضه المفصّل وتحليله للحجج، حتى حال قبوله نتائجها. لقد اعتقد مثلا في خلود الروح، لكنه لم يعتبر أيا من حججه عليها دامغة. في نقاشه للبراهين على وجود الله، كابد تمييز الحالات التي تكون فيها المتراجعة اللامتناهية مفرغة (وتحتاج من ثم إلى دعم افتراض كينونة غير مسبَّبة) عن الحالات التي ليست كذلك.

في نقاشه للمسائل اللاهوتية، فصّل في العديد من التعاليم التي تنأى عن *التوماوية (على ذلك، فإنه نادرا ما يذكر الأكويني، بل يهاجم خصوما أقل شهرة من أمثال هنري جنت). ينكر سكوت اللاهوت السلبي، على اعتبار أن «السلب لا يعرف إلا عبر الإثبات». «الوجود (موضوع الميتافيزيقا) وتعبيرات أخرى تحمل على الله والمخلوقات، أحادية المعنى. قد أكون متيقنا من شيء ما، من كون الله موجودا أو كونه حكيما مثلا، دون أن أكون متيقنا مما إذا كان متناهيا أو لامتناهيا، مخلوقا أو غير مخلوق. بيد أن مفهومي للوجود والحكمة سوف يكون المفهوم نفسه بصرف النظر عن هوية البديل الصحيح من تلك البدائل. (ثمة اعتراض يواجه هذا البرهان: إذا تصادف أن سمعت شخصا يقول «إنه أجوف»، قد أتيقن من وجود شيء أجوف، ومن أن المتحدث يعتقد أنه كذلك، دون أن أتأكد من أنه يتحدث عن شخص أو نبات. لكن ذلك لا يستلزم أن «أجوف» أحادية المعنى حين تطبق على الأشخاص والنباتات. وعلى نحو مناظر، حقيقة أننا

نستطيع الاعتقاد في وجود الله، وألا نكون واثقين من منزلته التصنيفية لا تثبت النتيجة (المعقولة في سياقات أخرى) التي تقر أن «الوجود» يسري بطريقة أحادية المعنى على تصنيفات أخرى). فضلا عن ذلك، فإن المفاهيم إنما تشتق من ألفتنا بالمخلوقات. إذا كانت المفاهيم المطبقة على الله ليست المفاهيم ذاتها، لن نستطيع أن نهبها معنى ولا أن نستدل من مقدمات تتعلق بالمخلوقات على حقائق تتعلق بالله.

ينتقد سكوت مذهبا قريبا من اسمية أوكام، حيث يجادل بأن للأشياء «طبائع مشتركة»، مثال كون البشرية مشتركة بين سقراط وأفلاطون. غير أنه ينكر الرؤية الأرسطية ـ التوماوية التي تقر أن الأشياء المفردة قابلة لأن تميز عبر مادتها (المحددة) ومن ثم ليست قابلة حقيقة للفهم. التوأم متميز عن توأمه بفضل خاصيته التي يتفرد بها *haecceitas* أو بفضل هذيته، وهذه خاصية صورية يفهمها الله والملائكة، إن لم تفهمها البشرية الخطاءة: «الفرق النهائي المحدد هو أن تكون ببساطة مختلفا عن كل شيء آخر». التمييز بين طبيعة الشيء المشتركة، *خاصيته المتفردة، ووجوده يتوسط التمييز بين الواقعي والتصوري، ما يعني أنه «تمييز موضوعي صوري» (*distictio formalis a parte rei*).

يُعقد هذا التمييز أيضا بين الصفات الإلهية، وقدرات الروح، الخ. إرادة الله والإنسان متميزة عن العقل وليست محددة من قبلها. الإرادة لا تختار ضرورة الخير الأسمى حتى حال تمكنها من تمييزها ذهنيا. الإرادة، لا العقل، هو الذي يقوم بالدور الأساسي في معراجنا من الكمال الدنيوي إلى الغبطة القصوى، حب الله. الله حر أيضا، لا يصدر العالم عنه بضرورة يمكن فهمها، بل ينتج عن حبه الموهوب بحرية. بإرادته الحرة للقانون الأخلاقي يجعله الله ملزما لنا: «الأوامر لا تتعلق إلا بالميول أو الإرادة». غير أن محتوى القواعد السلوكية الأولية، مثال وجوب ألا نعبد إلا الله، ليس محددا من قبل إرادة الله؛ إن الله يريدها لأنها بيّنة بذاتها، وليس بمقدورنا أن نعفى منها. على ذلك، ثمة قواعد سلوكية ثانوية، رغم تناغمها مع الأولية، غير قابلة لأن تشتق منها وليست بيّنة بذاتها، ومحتواها وإلزامها إنما يرتهنان بإرادة الله؛ من هذه يستطيع الله أن يعفينا. إن سكوت يمثل مرحلة وسطى بين التوماوية ورؤية أوكام التي تعزو كل القوانين إلى الله.

كان أقل إعجابا من الأكويني بإثبات أرسطو لوجود الله الذي يركن إلى حدوث الحركة، لا لأن البرهان غير سليم، بل لأن الله يتجاوز المجال الفيزيقي: «معرفة أن الموجود الأول بوصفه الموجود الأول أو الضروري معرفة أكثر كما ومباشرية من معرفة أنه المحرك الأول». يتوجب على براهين وجود الله أن تكون بعدية. غير أن برهان آنسلم *الأنطولوجي «يمكن أن يكون مقنعا»، إن لم يكن برهانا استنباطيا، طالما تم «تلوينه» بطريقة مناسبة. لقد أضاف سكوت (كما فعل اسبينوزا) المقدمة التي تقر إمكان أكثر الكائنات كمالا، أي القضية التي تقر «أنه يمكن تصور ذلك الكائن دون تناقض»، لكنه ارتأى أننا لا نستطيع إثبات أنها لا تتضمن تناقضا من عجزنا عن اكتشاف تناقض فيها.

تأثيره القوي بلغ بيرس وهيدجر فضلا عن أتباعه في العصور الوسطى.

م.جي.آي.

F.Copleston, *A History of Phikosophy, ii: Mediaeval Philsophy*, pt. 2:Albert the Great to Duns Scotus (Westminster, Md., 1950).

E. Gilson, *Jean Duns Scotus: Introduction a ses positions fondamentales* (Paris, 1952).

A.B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* (Ithaca, NJ, 1990).

*** الدنمركية، الفلسفة.** ظل الموروث الفلسفي الدنمركي دائما جزءا من التيار الأساسي في الفلسفة الأوربية. في نهاية القرن الثالث عشر، أسهم الفلاسفة الدنمركيون في بعث الفلسفة الأرسطية في فرنسا، كما أسهموا في تطوير النحو التأملي. في نهاية القرن السادس عشر تأثرت الفلسفة وعلم اللاهوت الدنمركيين بمدرسة ميلانكثون الأرسطية في الفلسفة وخصيمتها النزعة الرامية، الحركة الفكرية والتدريسية التي استلهمت من نقد الفيلسوف الفرنسي بيترس راموس للأرسطية. أفضت محاولة تكريس عقيدة لوثرية في الكنيسة الدنمركية إلى استبعاد الرامية، وهيمنة *الأرسطية، التي اتحدت في نهاية القرن السابع عشر في *الديكارتية.

في النصف الأول من القرن الثامن عشر، تأثر تدريس الفلسفة في الدنمرك بشكل قوي بالولفانية، التي أسست على أنسقة الفيلسوف الألماني كرستيان وولف للبينتزية الخاصة بالمعرفة البشرية (خصوصا الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق). حاول جين كرافت (1720-65)، وهو تلميذ غير متعصب لولف، طرح أساس ميتافيزيقي ليبنتزي لفيزياء نيوتن، مختلفا مع وولف في رفض إمكان المعرفة الميتافيزيقية بالجواهر الفردي، وفي هذا استبق كانت.

في فترة لاحقة من ذلك القرن، أثارت *الكانتية جدلا لا يستهان به بين المثقفين الدنمركيين. الفيلسوفان

جوهان بوي (1756–1830) ونيلز ترتشو (1751–1833) رفضا مذهب كانت. هكذا عارض الأول الأخلاق الكانتية من منظور تأثر بالفلسفة الإنجليزية والإسكتلندية، خصوصا فلسفة آدم سمث، أما الثاني فعارضها من منظور اسمي وامبيريقي، كما رفض الفلسفة الرومانسية والهيجلية، وانتهى إلى نوع من *الأفلاطونية المحدثة. الفيلسوف الطبيعي هـ.سي. اورستد (1777–1851) تأثر أساسا بكانت، لكنه تحول عقب ذلك إلى شلنج. في البداية اعتنق أخوه، رجل القانون أي.س. اورستد (1778–1860)، مذهب كانت في الأخلاق، غير أنه ما لبث أن اقتنع بتعليم فخته القائل بأن مبادئ الأخلاق تختلف عن مبادئ التشريع القانوني.

في القرن الثامن عشر، تعرف مثقفو الدنمرك على الفلسفة الرومانسية الألمانية عبر الفيلسوف النرويجي نصير المذهب الطبيعي هـ. ستفنز (1773–1845)، لكن الجيل التالي تحول إلى الهيجلية. بحلول عام 1840 افتتن جيل بأسره من الطلاب بلاهوت هيجلي تأملي. غير أن واحدا منهم، هو سرين كيركجرد (1813–55)، ما لبث أن أنكر رد الإيمان إلى المعرفة الذي وجده في الهيجلية. تأثيره على الفلسفة الدنمركية غير مباشر في أساسه. تأويله الصارم للمسيحية، وتضييقه على الكنيسة الدنمركية جعلا عددا من الفلاسفة الدنمركيين ينشقون على الكنيسة. هكذا مهد كيركجرد الطريق أمام فصل اللاهوت عن الفلسفة، ولعل هذه اللاعقلانية قد عززت بشكل بغير مباشر تأثير النزعتين الوضعية والطبيعية في نهاية القرن التاسع عشر.

ف.سي. سبرن (1785–1872) و ب.م. مولر (1794–1838)، اللذان درس معهما كيركجرد الفلسفة، قاما أيضا بالهجوم على الهيجلية. لقد أقرا أن الفلسفة تفترض دائما ومقيدة من قبل الخبرة البشرية بكل شكوكها. يكرر كيركجرد هذا في قوله المأثور باستحالة تقييد الوجود البشري ضمن نسق فلسفي.

نحو عام 1870 قام الناقد الأدبي جورج براندز (1842–1927) والفيلسوف هرالد هوفدنج (1843–1931) بتقديم *الوضعية الفرنسية و*الامبيريقية الإنجليزية. أحدث نهج هوفدنج الإنساني والوضعي الرحب أثرا كبيرا في الثقافة الدنمركية في النصف الأول من القرن العشرين. تلميذه عالم المنطق الوضعي جي. جورقنسون (1894– 1969) أقر نزعة امبيريقية ضد ميتافيزيقية. عقب الحرب العالمية الثانية اتخذت الفلسفة الأكاديمية منعطفا لغويا، في حين تأثر علماء اللاهوت المتفلسفين والشعراء *بالوجودية، *الفينومولوجيا، وعلم التأويل الألماني. أيضا أثرت الأفكار الفلسفية التي قال بها عالم فيزياء الذرة نيلس بوهر (1885–1962) على الفلسفة الدنمركية.

في نهاية القرن العشرين، وجد نطاق واسع من النزعات المتنافسة، كما هو الحال في بلدان أوربية أخرى. تظل الفلسفة التحليلية تحظى ببعض الدعم في الفلسفة الأكاديمية، لكن الفلسفتين الفرنسية والألمانية الحديثتين تؤثران بشكل قوي على النقاشات الفلسفية العامة والفلسفة الأكاديمية. ربما تشكل القدرة والاستعداد لاستقبال وتبني حركات فلسفية وافدة الخاصية الميزة للفلسفة الدنمركية.

سي.هـ.ك.

*النرويجية، الفلسفة؛ السويدية، الفلسفة.

J. Hartnack, 'Scandinavian Philosophy', in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

S.E. Stybe, 'Trends in Danish Philosophy', *Journal of British Society for Phenomenology* (1973).

*** الدوجما (العقيدة).** مصطلح يطبق بوجه عام على التعاليم الدينية التي تقبل بصرف النظر عن الأسباب أو الشواهد، عادة بالركون إلى سلطة كتاب مقدس أو سلطة كهنوتية. أما الآن فإنه يستخدم بطريقة ذمية لأنه لا يقر فحسب معتقدات غير مبررة من قبل العقل، بل يقر أيضا مبدأ عدم التسامح، أي عقاب المعتقد الباطل. يركن ماكتاجرت إلى المعنى الإيجابي الأصلي، حيث يقترح وجوب أن يتسع تعريف الدوجما كي يشتمل على أية قضية يعوزها المعنى الميتافيزيقي، بصرف النظر عما إذا كانت مبررة عقليا.

د.بر.

J.M.E. McTaggart, *Some Dogmas of Religion* (London, 1906).

*** دوجن، كجن (1200–53).** معلم لطائفة *الزن تعتبره مدرسة السوتو اليابانية مؤسسها الروحي، وقد كان شاعرا موهوبا بالطبيعة قدر ما كان مفكرا عميقا. أفكاره عن «الطبيعة البوذية» في كل شيء تمثل في الغرب *السيكولوجية الشاملة. عمله المبرز *Shobogenzo* (خزانة عين الدراما الحقيقية)، ذو أسلوب شعري مكثف، وهو يعد من أنفس الأعمال الفلسفية اليابانية. يتفق دوجن مع الرؤية الماهانية البوذية التي تقر أن عالم الأنوار *(nirvana)* لا يختلف عن عالم المؤقت *(samsara)*، ولذا فإنه يفهم كل الأشياء على اعتبار أنها مستنيرة أصلا. يتوجب فهم الممارسة الزنية بوصفها

تجليا عوضا عن أن تكون وسيلة للتنوير. كوّن دوجن فلسفة مركبة في المؤقتية، يقوم العالم وفقها «بتوليد» زمانه (مع تناظر لافت مع أفكار نجدها عند كيركجرد، نيتشه، وهيدجر).

جي.ر.ب.

William R. LaFleur (ed.), *Dogen Studies* (Honolulu, 1985).

*** دوركايم، اميل (1858–1917).** ينحدر من أسرة فرنسية من الأحبار، بدأ حياته العملية بتدريس الفلسفة لطلبة الثانوية، ثم علم الاجتماع في جامعتي بوردو وباريس. يزعم دوركايم أن المجتمعات كينونات غير قابلة للرد، فالقوانين التي تحكمها غير قابلة لأن تشتق من البيولوجيا أو علم النفس. «التمثلات الجماعية» للمجتمع، من قبيل الخصائص الاجتماعية، العادات، المنظومات القانونية، اللغات، «والعواطف الجماعية»، «إنما توجد خارج الوعي الفردي»، الذي يفوق تأثيرها فيه تأثير مجموع الأفراد الآخرين. لذا فإن علم الاجتماع علم متميز يحتاز على موضع متميز (لحسن الحظ فإن هذا يحول دون كون علماء الاجتماع زائدين عن الحاجة).

عادية الشيء ترتهن بمراحل بعينها في المجتمع. عوز المعايير الاجتماعية، أو الصراع بينها، ينتج «شذوذا»، لاقانونية أخلاقية. لقد حاول دوركايم طرح تفسيرات وظيفية لتقسيم العلم، الديانات البدائية، الخ. عبر حاجات «المجتمعات» عوضا عن «الأفراد».

أي.جي.ل.

*المجتمع.

Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, tr. W.D. Halls, ed. Stephen Lukes (London, 1982).

*** دوركن، رونالد (1931–).** أستاذ الفقه التشريعي الأمريكي في جامعة أوكسفورد منذ 1969، تبسط نظريته الليبرالية الصريحة في القانون «رؤية هارت الداخلية» عبر اعتبار فلسفة القانون إسهاما معياريا أساسا للتفكر السياسي، خصوصا القضائي. يتوجب ألا تكون النظرية السياسية والأخلاقية مؤسسة على الهدف أو الواجب بل يتوجب تأسيسها على *الحقوق، بحيث تكون الأسبقية للمبادئ (الحقوق) على السياسات (الأهداف الجماعية)، وبحيث تحترم حقوق كل إنسان في المساواة في الاهتمام والاحترام (1977) *(Taking Rights Seriously)*. يتطلب هذا الحق الأساسي أن تكون الحكومات محايدة بخصوص جدوى مختلف سبل العيش، ويتوجب عليها أن تدعم حتى تقرير المصير الفردي الانتحاري *(Life's Domination)* (1993). مثل هذه المبادئ تشكل أصلا جزءا من القانون؛ «التأويل الخلاق» *(Law's Empire)* (1986) الذي ينشد جعل القانون كأفضل ما يمكن أن يكون، ويشرع قانونا تغيرات جوهرية «في القانون المستقر» عبر قضاة يلزمهم الواجب بتطبيق القانون وحده.

جي.م.ف.

*القانون والأخلاقيات؛ القانون، فلسفة؛ الأخلاقية، الارتيابية.

Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., 1985).
Stephen Guest, *Ronald Dworkin* (Edinburgh, 1992)

*** دوكاس، كرت جون (1881–1969).** فيلسوف أمريكي ولد في فرنسا ودرّس في جامعة براون، مارس ودافع عن *الفلسفة التحليلية قبل أن تهيمن على فكر العالم المتحدث بالإنجليزية. خلافا لمعظم أنصار تلك الفلسفة، تبنى نسقا فلسفيا شاملا.

يجادل دوكاس في هجومه على مذهب هيوم في *السببية بأنه «عندما يشاهد شخص يركن إلى العقل وحده حجرا يصطدم بزجاج نافذة ويكسره، فإنه يحكم بأن اصطدام الحجر بالزجاج هو علة كسره، لأنه يعتقد أن الاصطدام هو التغير الوحيد الذي طرأ على محيط النافذة». وفق تصوره الحالي [نسبة إلى الحال] للإحساس (وهو تصور أثر كثيرا في ابستمولوجيا تلميذه تشزم)، عندما نحس باللون الأحمر، فإن اللون الأحمر ليس اسما بل يشير إلى حال الإحساس - «أرى بطريقة حمراء». اشتهر دوكاس أيضا بانبهاره المستمر بالبحث في عالم الأرواح.

ب.هـ.هـ.

P.H. Hare and Edward H. Madden, *Causing, Perceiving and Believing: An Examination of the Philosophy of C.J. Ducasse* (Dordrecht, 1975).

*** دوكسا** (doxa). كلمة يونانية تعني الآراء، المعتقدات، التخمينات، والتقديرات. الدوكسا مفهوم غاية في الأهمية في نهج أرسطو الفلسفي، حيث تعني «الأشياء التي تقال» من قبل الكثيرين أو الحكماء فيما يتعلق بإشكالية أو مسألة ما يتوجب على أي تقويم فلسفي ملائم أن يأخذها في الحسبان بطريقة مناسبة ومحققة. *«الأحداس» التي يُركن إليها غالبا في الفلسفة الأخلاقية الحديثة، أو في نهج جون راولز في *«التوازن التأملي»، كلها دوكسا، لكنه لا يتضح أن

التنظير الفلسفي ملزم بالتقيد بمثل هذه الأشياء.

ن.جي.هـ.د.

ثمة معالجة لافتة في:

G.E.L. Owen, 'Tithenai ta phainomena', in *Logic, Science, and Dialectic* (Ithaca, NY, 1986).

* **الدولة.** التنظيم السياسي للشعب للحفاظ على النظام ضمن أقليمه عبر الإكراه، أو على وجه أكثر مرونة، مجموع الشعب المنظم على هذا النحو أو أقليمه. كانت هناك مجتمعات دون دول، تميزت بعوزها إقليما محددا، أو ربما بغياب شكل للحكومة ذات القوى الإكراهية لتأمين الطاعة. غير أنه يعتقد أن الدولة تحتاز على *قوة لتنظيم سلوك كل الأفراد وأية منظمة ضمن حدودها. لذا فإنها تحتكر أو تزعم احتكار استخدام القوة.

تقر أبسط النظريات المتعددة في طبيعة الدولة أنها مجرد تنظيم لإخضاع الأغلبية لإرادة الأقلية المسيطرة. ولكن حتى وفق هذا التصور يتوجب عقد تمييز بين الأفعال الخصوصية التي يقوم بها الأفراد والأفعال العامة التي يقوم بها مسؤولو الدولة. يتم هذا عبر تعريف الأخيرة على أنها ممارسة للقوة عبر تنفيذ القانون والحفاظ على الأمن في الإقليم الذي يمكن تطبيق القانون فيه. ولكن هل الدولة مجرد «مؤامرة يقوم بها أغنياء يسمون مكائدهم قوانين» (توماس مور)؟

تنكر *الفوضوية ذلك، مقرة أن الدولة لا تقوم بأية وظيفة وهمية أو مرغوبة في تنظيم المجتمع. ثمة نظريات أخرى تعرّف الدولة عبر وظيفة من هذا القبيل. عند هوبز تحول الدولة دون قيام «حرب يشنها الجميع ضد الجميع»، وهي مبررة عبر *عقد اجتماعي بين المواطنين يلزمهم بالخضوع لها لتأمين مصالحهم. إن هذا يفضي بشكل طبيعي إلى رؤية في الدولة تقر أنها تجمع طوعي بغية الحماية المتبادلة. وفق نظرية *الديمقراطية يحكم هذا التجمع بشكل مشروع فقط إذا تم وفق رغاب أعضائه المعبر عنها بطريقة انتخابية.

قد تتخذ ضمن الديمقراطيات قرارات تسوغ تجاوز الدولة دور الحفاظ على النظام الاجتماعي. هل هذا جائز؟ وفق النظرية *المحافظية، توفير الدولة للرفاهة أو حتى قيامها بإعادة توزيع الثروة يمكن تجنبه بوصفه جهدا بغيضا أو غير جائز. إن هذا يعكس مذهب دولة «الحد الأدنى». غير أن حول الدولة دون الفوضى قد يعد مجرد مثال لتأمينها العام للمصالح العامة. هكذا ترى *الاشتراكية أن مهمة الدولة إنما تتعين في خلق حياة خيرة للجميع، الأمر الذي يسوغ تبني سياسات اجتماعية متطرفة.

تعتبر كل النظريات السالفة الدولة وسيلة لإشباع رغاب الأفراد، التي تحتاز على أسبقية منطقية عليها. غير أن بعض صور *الجماعانية تعتبر الدولة نفسها شرط أي تخير عقلاني. من هنا جاء «المفهوم الفاشي في الدولة بوصفها مطلقة الشمولية؛ فخارجها لا مكان لقيم إنسانية أو روحية، ناهيك عن احتيازها على أية قيمة» (موسوليني). إن الفاشية تشرّع الدولة بجعلها تقوم بدور المحكّم الأخلاقي الأعلى.

لنظرية الدولة بوصفها تنظيما وبعض النظريات القومية مقاربات مختلفة لمسألة الإقليم الذي يتعين أن يشكل الدولة. مثال ذلك أن النظرية الأولى تتعاطف مع الحركات الانعزالية المعززة بشكل جيد، في حين أن الأخيرة تعتبرها تهديدا للوحدة الوطنية. ولكن رغم أن حق الدولة في الحفاظ على نفسها ضد المخاطر الداخلية ليس بيّنا، فإن حقها وواجبها في الدفاع عن نفسها ضد المخاطر الخارجية مسلم به. الراهن أنه في غياب حكومة عالمية، يعتبر هوبز العلاقة بين الدول علاقة حرب مستديمة.

ب.ج.

Kenneth Dyson, *The State Tradition in Western Europe* (Oxford, 1980).

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, 1974).

* **الدولية، فلسفة العلاقات.** مجموعة التعاليم والأفكار والتبريرات والإعفاءات التي ترشد دراسة وربما ممارسات الدول ذات السيادة في تعامل بعضها مع بعض. ثمة موقفان عامان أفصح عنهما، الأول متبنى أساسا من قبل طلاب علم السياسة (وحتى السياسيين)، والثاني من قبل طلاب القانون (والقانونيين). غير أن كليهما لم ينجح في لفت انتباه الفلاسفة إلا في الآونة الأخيرة.

يسمى الموقف الأول عادة «بالواقعي» لأنه يقول باعتبار الدول على الحال الذي هي عليه (وفق موروث ثيوسيديس وميكيافيللي). السيادة هنا نوع من الاستثناء من القيود الأخلاقية التي تسري على الأفراد رجالا ونساء. حكام الدول تسيرهم «ضرورات» الفوضى الدولية، المتصورة عادة في شكل *دولة الطبيعة الهوبزية، كي يدافعوا عن مصالح رعاياهم دون احترام لحقوق غيرهم. (الدراسات الاستراتيجية والأمنية هي التعبيرات السياسية عن هذه الرؤية الواقعية.)

أفضل تسمية للموقف الثاني هي «القانونية»، فهي تعتبر المجتمع الدولي، قياسا على المجتمع

الديمقراطي، عالما تحكمه قواعد. في غياب سلطة عالمية تشكل مصدر القواعد المتطلبة، تشتق تلك القواعد مما تقبله الدول القائمة صراحة أو ضمنا ـ ومن ثم فإنها سوف تستمد من العادات، المعاهدات، والأعراف ـ أو من بعض صيغ *القانون الطبيعي. (نظرية الحرب العادلة هي النتاج الأخلاقي لهذه الرؤية القانونية.)

المسألة الأكثر أهمية هنا هي مسؤولية الحكام؛ الرؤية الواقعية تدعي فحسب أنها لاأخلاقية، فمفاد زعمها الرئيسي أن الحكام ملزمون أخلاقيا تجاه رعاياهم أو مواطنيهم ويتوجب السماح لهم أو التماس العذر لهم في القيام بكل ما يتوجب عليهم القيام به لضمان أمن رعاياهم ورفاهتهم. تقر الرؤية القانونية أنه لا شيء يمكن القيام به لأولئك الرعايا لا يتسنى لهم أنفسهم القيام به فرادى لأنفسهم. بحسبان أنهم لا يستطيعون قتل الأبرياء لإنقاذ حيواتهم الشخصية، لا سبيل لقتل الأبرياء باسمهم. وكما يقترح هذا المثال، ركزت حجج المسؤولية أساسا على سلوكيات الحرب، حيث وكد الواقعيون [*inter arma silent leges* قانون الصمت في الحرب، أو شعار لا صوت يعلو فوق صوت المعركة]، في حين يرفض القانونيون الصمت حتى في وقت الحرب. غير أن الخلاف يطال مسائل الدبلوماسية والتجارة. هنا أيضا يسلك حكام الدول عادة كما لو أن القيود الأخلاقية العادية تخفف أو ترفع كلية عنهم: الرجال المحترمون لا يتجسسون على بريد بعضهم البعض، لكن الحكام يشرعون التجسس (ويقومون بتمويله) دون أن يروا غضاضة في ذلك.

تثار المسألة نفسها في نقاشات *العدالة التوزيعية، التي تعتبر عادة متعلقة بالمعاملات المحلية لا الدولية. وبالطبع فإن التجارة عبر الحدود محكومة بالمحاذير نفسها (ضد الاحتيال مثلا) التي تحكم التجارة الداخلية. *الأسواق دولية؛ القانون الدولي كان في أصله قانونا للسوق. غير أن الحكومات ليست دولية، وبصرف النظر عن إلزامات رجالات الحكومة بخصوص تعزيز العدالة ـ أو إعادة توزيع الموارد، تأسيس «أرضية» للرفاهة، حظر الممارسات التمييزية، وما شاكل ذلك ـ فإنهم مدينون بها لرعاياهم لا للأجانب. غير أن هذا الرؤية، السائدة لردح طويل من الزمان، قد أصبحت تتعرض لقدر متزايد من النقد من قبل كتّاب رغبوا في مواجهة حالات *الإجحاف المتطرفة في المجتمع الدولي. ربما تكون المعونة الخارجية ملزمة بقدر إلزام الرفاهة المحلية. لعله يتعين تطبيق *مبدأ الاختلاف على مستوى عالمي. من المرجح أن يكون القانونيين أكثر تعاطفا من الواقعيين مع مثل هذه المقترحات، ولكن حتى بالنسبة لهم تعد تلك المقترحات بسطا للقانون والأخلاق على نطاقات أوسع. قد يقال إن العدالة التوزيعية الدولية لا تتطلب إصلاح العلاقات الدولية بقدر ما تقتضي إبطالها ـ في صالح محلية عالمية جديدة. سوف يستعاض عن الدول ذات السيادة بعالم من أفراد يحتازون على حقوقهم.

أي.والز.

*الإمبريالية.

Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ, 1979).
Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (London, 1977).
Terry Nerdin, *Law, Morality, and the Relations of States* (Princeton, 1983).

*** دوهرنج، يوجين (1833–71).** مفكر اشتراكي مبرز، بدأ بدراسة القانون ثم أصبح يدرّس الفلسفة والاقتصاد في جامعة برلين. تأسيسا على مادية فيورباخ، طور دوهرنج مذهبا تفاؤليا إلحاديا يرتبط *بوضعية ميكانيكية إلى حد مناسب. من هذا أعد مقترحات لإصلاح المجتمع تميزت بكونها طوباوية. في عام 1875 شن عليه انجلز هجوما عنيفا في كتابه *Anti-Duhring* حيث طرح إنجلز *ماديته الديالكتيكية (ومادية ماركس الديالكتيكية فيما يفترض) بديلا *للمادية الأكثر فجاجة التي يقرها دوهرنج.

د.مكل.

*** دوهيم، بيير (1861–1916).** عالم فيزياء فرنسي، فيلسوف، ومؤرخ للعلم اشتهر بتبني كواين لمبدئه الذي يقر استحالة أن تحتاز النظريات بذاتها على نتائج امبيريقية، فهي لا تحتاز عليها إلا في شكل مركبات. يتأرجح المذهب الذي يقره دوهيم بين *الذرائعية الشاملة التي طرحها في *To Save the Phenomena* و*المواضعتية المشوبة بما اعتبر واقعية بنيوية في *Aim and Structure*. إذا أمكن اشتقاق أية خاصية من نجاح النظرية الفيزيقية، فإن سر هذا النجاح يكمن عنده في البنية الرياضية المفضلة عند العقول «الفرنسية»، لا في خيوط وبكرات الذرية الإنجليزية. هكذا افتتن دوهيم ـ كما أسهم ـ في الديناميكا الحرارية الفينومولوجية المعبر عنها في معادلات تفاضلية مجردة.

ن.سي.

ر.ف.هـ.

*الكلية.

P.M.M. Duhem, *To Save the Phenomena*, tr. E. Doland and C. Maschler (Chicago, 1969).
——, *The Aim and Structure of Physical Theory*, tr. P. Wiener (Princeton, NJ, 1982).

*** الديالكتيك.** في اليونان القديمة، كان الديالكتيك شكلا في الاستدلال يتم عبر السؤال والجواب، استخدمه أفلاطون. في العهد القديم اللاحق والعصور الوسطى، استخدم المصطلح غالبا ليعني المنطق فحسب، غير أن كانت طبقه على براهين تثبت أن مبادئ العلم تشتمل على جوانب متناقضة. اعتقد هيجل أن كل المنطق وتاريخ العالم نفسه يتبع طريقا ديالكتيكيا، حيث تتجاوز التناقضات الداخلية، لكنها تفضي إلى تناقضات جديدة تتطلب بدورها حلولا. أما ماركس وإنجلز فقد منحا دياكلتيك هيجل أساسا ماديا؛ ومن هنا جاءت *المادية الديالكتيكية.

ب.س.

Peter Singer, *Hegel* (Oxford, 1983), ch.5.

*** الديالكتيكية، المادية.** الاسم الرسمي الذي وصفت به الفلسفة الماركسية من قبل أنصارها في الاتحاد السوفيتي والمنتسبين إليهم في بلدان أخرى. غير أن ماركس وإنجلز لم يستعملا هذا المصطلح قط، رغم أن الأخير قارن بطريقة إيجابية بين كل من «الديالكتيك المادي» و«الديالكتيك المثالي» عند هيجل، فضلا عن الموروث الألماني المثالي، والمنظور «الديالكتيكي» عند الماركسية بالموقف «الميكانيكي» أو «الميتافيزيقي» الذي اتخذه أنصار المذهب المادي في القرن التاسع عشر. أعمال إنجلز، خصوصا *Anti-Duhring* الذي صدر عام 1878 و*Dialectics of Nature* الذي نشر في 1875-82، كما نشر بعد وفاته عام 1927، هي المصدر الأساسي لتعاليم المادية الديالكتيكية.

وفق هذا المذهب، السؤال الأساسي في كل الفلسفة هو: «أيهما أسبق المادة أو الوعي؟» سؤال الأسبقية يعبر عنه أيضا بالسؤال «أيهما، المادة أو الوعي، هو مصدر الآخر؟» تقر *المادية أولية المادية، في حين تقر المثالية أولية الوعي. المؤلهة، التي تقر أن المادة قد خلقت من قبل وعي فوق طبيعي، تعد الشكل الأساسي *للمثالية؛ تحت عنوان «المثالية الموضوعية» أحيانا تميز هذا عن «الذاتية المثالية»، الرؤية التي تقر أن العالم المادي لا يوجد إلا نسبة للعقل الفرد. رغم أنه لا يبدو أن هذين النوعين من المثالية يجعلان من الوعي «مصدر» المادة بالمعنى نفسه، فإن سبيل اعتبار المادية للمادة «مصدرا» أقل وضوحا. لأنه غالبا ما يزعم أن نتائج العلم الحديث تدعم المادية ضد المثالية، يبدو أن أنصار المادية الديالكتيكية يقصدون التصديق على أي تصور في العقل يفضي إليه البحث العلمي، لكنهم يعتقدون أننا نعرف أصلا ما يكفي للثقة بأن النظرية الناتجة سوف تضمن استبعاد المؤلهة وكل تصور مثالي آخر.غير أن الماديين الديالكتيين يصرون أيضا على أن الفكر يتعلق بطريقة حتمية بعينها بالمادة، حيث يقوم بوظيفة «صورتها» أو «انعكاسها»؛ عالم الوعي هو العالم المادي «وقد ترجم إلى أشكال الفكر». يبدو أن مفاد هذه العبارة الأخيرة أن الفكر معطى في أشكال محددة، تقوم بينها علاقات محددة (خصوصا العلاقات التطورية)، موضوعها هو «الديالكتيك».

أحيانا تُعطى «أولية المادة على «الوعي» تأويلا ابستمولوجيا. يُتهم المثاليون بالنزوع شطر الارتيابية فيما يتعلق بمعرفة العالم المادي، في حين يقر الماديون أن العالم المادي قابل لأن يعرف عبر العلم الامبيريقي. عادة ما تدعم هذه الثقة بالركون إلى النجاحات العملية التي حققها العلم الامبيريقي، عبر نتائج التجريب (الذي يتضمن تفاعلا عمليا بين المجرب والعالم) والثمار التقنية الناجمة عن العلم الامبيريقي. الممارسة هي المعيار الوحيد *للصدق. الشكوك والأسئلة التي لا تحتاز على أهمية عملية تطرح جانبا؛ شكوك الفلسفة المثالية إنما تدحض على هذه الشاكلة.

إذا كان التعارض بين المثالية والمادية يتعلق بالسؤال الأساسي في الفلسفة، فإن التعارض بين الميتافيزيقا والديالكتيك يتعلق بالمسألة الأساسية في المنهج. المقصود بالنهج «الميتافيزيقي» هو المشروع الميكانيكي الذي عرفه العلم المبكر، والذي يعتقد أنه تعرض للشك بسبب اكتشافات نظرية المجال الكهرومغناطيسية. غير أن الديالكتيين الماديين، متتبعين إنجلز، يؤيدون (على الأقل نسخة معدلة من) نقد العلم الحديث المبكر الذي طرحته المثالية الألمانية و«فلسفتها في الطبيعة» (التي تعارض الصورية والردية وتؤكد ظواهر الترابط العضوي والانبثاق النوعي). هكذا نجد أن أشهر التهم ضد المادية الميتافيزيقية هي أنها تغفل الطبيعة التطورية أساسا للمادية، وتحاول رد كل التغيرات إلى تغير نوعي، وتخفق في ملاحظة التناقضات الداخلية في طبيعة الأشياء المادية بوصفها مصدر التغير الأساسي. الترياق هو اعتبار قوانين الفكر الديالكتيكية، التي توجز أحيانا على النحو التالي:

1. وحدة النقائض. تتضمن طبيعة كل شيء تعارض داخلي هو التناقض.

2. الكم والنوع. التغير الكمي يفضي دائما إلى تغير أو تطور نوعي.

3. نفي النفي. التغير ينفي ما تغير، والنتيجة تنفى بدورها، لكن هذا النفي الأخير يفضي إلى المزيد من التطور ولا يعود إلى ما بدأ به.

(أحيانا يعرض شراح *«الديالكتيك» هذه الفكرة الأخيرة باستعمال لغة «طريحة ـ نقيضة ـ جميعة»؛ غير أن هذه اللغة لا تميز الماديين الديالكتيين. على اعتبار أن هيجل لم يستخدمها إطلاقا، ولم يستعملها ماركس سوى مرة واحدة، في سياق تهكمي، يسهل أن نفهم لماذا يعد استخدامها دائما تقريبا آية على الجهل أو العداء للفكر الديالكتيكي ـ وعادة ما يدل على الاثنين معا).

بوصفها الفلسفة الرسمية للاتحاد السوفيتي، تعد المادية الديالكتيكية دائما سطحية وعقيمة ، لأن كل محاولات الإبداع أو التفكير النقدي من جانب ممارسيها تسحق من قبل الاستبدادية، القمع السياسي، والخوف. الغريب، أن الفلسفة التي كرست نفسها لتحدي السلطة الدينية التقليدية وتمجيد الإبداع النوعي والتطور التقدمي المستمر قد أصبحت أشهر مثال على الدوجماطيقية المتحجرة، بحيث أصبحت عاجزة عن التطور الداخلي وعن الاستجابة للتغيرات المتلاحقة في العلم والفلسفة، وغالبا ما تنتهي بتكرار عبارات جوفاء مستدانة من القرن الماضي. غير أن هذا يعتم بسهولة حقيقة أن الأهداف الأساسية في المادية الديالكتيكية تظل إلى حد كبير متجانسة مع روح الفكر العلمي العقلاني التقدمي، التي تواصل إدراك تعارض أساسي بين النظريات العلمية والأساطير الدينية، وتعنى بالتغيرات العلمية التي طرحت بسبب إخفاق مشروع القرن السابع عشر الميكانيكي، وتنشد ميتافيزيقا علمية بوصفها قاعدة لرؤية تنويرية للعالم.

أي.و.و.

V.G. Afanasyev, *Marxist Philosophy*, 4th edn. (Moscow, 1980).

Maurice Cornforth, *Dialectical Materialism* (New York, 1971).

Friedrich Engles, *Anti-Duhring* (Moscow, 1992).

——, *Dialectics of Nature* (New York, 1973).

David Ruben, *Marxism and Materialism*, 2nd edn. (Brighton, 1979).

*** دي بوفوار، سيمون (1908–86).** فيلسوفة وجودية فرنسية، ربما اشتهرت بوصفها منظّرة نسوية وراوية، وبوصفها حبيبة ورفيقة جان بول سارتر الذي شاركته علاقة مفتوحة شهيرة استمرت طيلة حياتهما. تعتبر نفسها أحد أتباعه وغالبا ما تستشهد بأعماله في أعمالها، لكنها أثرت بدورها فيه كثيرا، عبر النقاشات التي جرت بينها وعبر النقد الذي كان متوقعا منها أن تقوم به لكل عمل ينتجه.

أشهر أعمالها هو *The Second Sex* (1949)، وهو فحص ريادي للموقف الأنثوى تم وفق رؤية وجودية. تتبنى بوفوار نموذج سارتر المستمد من هجيل في الصراع بين النوعيات الذاتية ـ حيث يروم كل وعي تنكب التشيئ وأن يكون ناظرا عوضا عن أن يكون منظورا إليه ـ لوصف العلاقة بين الذكر والأنثى. الرجال يرغمون النساء على تنزل منزلة *الآخر. لذا فإن الإنسان القياسي (المتفوق على الذات *من ـ أجل ـ ذاته) يعرف ببساطة على أنه الذكر، وتغفل المرأة على اعتبار أنها مجرد تجسد في ـ ذاته. تقترح بوفوار أسبابا تاريخية لهذا التشيئ القمعي، كما تقوم بتفكيك أسطورة الأنثى، بما في ذلك تجريمها من قبل خمسة مؤلفين أساسيين. أيضا فإنها تقوم بمعاينة أدوار المرأة الغربية المعاصرة بوصفها بنتا، زوجة، أما، سحاقية، وعاهرة، في ضوء تحليلها الأساسي.

ولكن بصرف النظر عن مدى تأثير هذا التحليل، الذي لم يعد محسوسا، فإنه يصدق بطريقة غير مقصودة على ما يقوم بشجبه، وهذه إشكالية مستوطنة في كل محاولة لجعل الجوهرية وجودية. «المرء لا يولد امرأة بل يصير امرأة»، التي يقصد منها أن تكون لاحتمية محررة، تستلزم أن النسوية شيء نختاره، شيء أقل إنسانية، وأن الذكورية هي المعيار الذي أخطأته. لقد نقد أنصار النسوية نزوعها شطر التحدث كما لو أنه يتوجب على النساء إعادة خلق أنفسهن على صورة الرجل، عوضا عن إعادة توجيه عالم منحاز للذكر. على ذلك قليل هم الذين ينكرون صحة تشخيصها الأساسي أو أهميته.

لم تكن بوفوار من أنصار النسوية قبل كتابة *The Second Sex*، كما أنها لم تصرح بأنها كذلك قبل أن تبلغ الستين. وفق فكرتها في *الحرية الوجودية، النساء مسؤولات إلى حد كبير عن القمع الذي يتعرضن له، التنازل عن التفوق مقابل الأمن. غير أنها تأسفت لاحقا عن أجزاء الكتاب الممعنة في المثالية، والتي لم تكن مادية إلى حد كاف، وشرعت تدريجيا في التقليل من حدة شطط موقفه السارتري الأصلي في الحرية والمسؤولية، بحيث انتقلت من العزل الذي يكاد يكون وحدانيا إلى رؤية تقر أن الفرد بشكل مهم هو نتاج

خلفيته وسياقه الاجتماعي. اعترضت في نقاشها مع سارتر على نظرياته في الحرية المطلقة غير المقيدة («العبد المكبل في أغلاله ليس أقل حرية من سيده»)، القائلة بأن السجين في الزنزانة أو الحريم يعوزها. في مقالاتها *Pyrrhus et Cineas* (1944)، و *The Ethics of Ambiguity* (1947) حاولت عقد مصالحة مع رؤيتها الأقل تشددا من رؤية سارتر عبر التمييز بين نوعين من الحرية: القدرة على تجاوز وتغيير الظروف التي يجد فيه المرء نفسه، والقدرة على السيطرة عليها وتوظيفها إلى أقصى حد. هكذا طرحت في وجودية سارتر مفهوم الحرية في سياق الموقف، و«الإمكانات العينية» التي قد تعوق الناس عن تجاوز ظروفهم. أيضا فإنها سبقت سارتر في المصالحة مع الذاتانية الوجودية، المذهب الذي يقر أن الحرية الشخصية مرتبطة بطريقة يصعب تجنبها بحرية الآخرين. غير أنها عجزت مثله عن إعطاء محتوى مقنع لفكرة الحرية بوصفها مثلا أخلاقيا، أو لم تستطع، منطقيا، الهرب من قبول عوز الوجودية السارترية لأساس يمكّنها من تفضيل مشروع على آخر.

فضلا عن أبحاثها المطولة في الأخلاق (وهذا موضع وعد سارتر بالكتابة فيه لكنه لم يبر بوعده)، ناقشت بوفوار الوجودية في مقالات أقصر و سيرة ذاتية نشرت في مجلدين، وعبر روايات ومسرحيات، شأنها في هذا الأمر الأخير شأن سارتر*Old Age* . الذي اعتبرته «مناظر» لـ *The Second Sex*، أكثر سياسية، يلقي على الفقر والاستغلال جريرة جعل كبار السن أسوء حالا. صحبة سارتر، مارلو بونتي، آرون، ترأست بوفوار رئاسة تحرير المجلة اليسارية *Le Temps modernes*، التي اتخذت باستمرار موقفا مثيرا للجدل من حرب الجزائر، النسوية، وقضايا أخرى، لكنها أيضا قامت بشجب غزو المجر وتشيكوسلوفاكيا.

جي.أوج.

*الوجودية؛ هيلوس، عقدة؛ النساء في الفلسفة.

T. Keef, *Simone de Beauvoir: A Study of her Writings* (London, 1983).

C. Savage Brosman, *Simone de Beauvoir Revisited* (Boston, 1991).

A. Whitmarsh, *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment* (Cambridge, 1981).

*** ديدرو، دينس (1713–84).** أحد *المتفلسفين الذين يمثل فكرهم الدنيوية العلمية في التنوير الفرنسي. في عام 1750 أصبح محررا لـ Encyclopedie ، وقد أسهم في مقالاتها في مجال الأخلاق والفلسفة الاجتماعية. محاورته المفعمة بالتسلية Le Neveu de Ramean) التي بدأت في بداية ستينيات القرن الثامن عشر) تثير أسئلة مقلقة بخصوص علاقة حياة *العبقري ومطالب الأخلاق العرفية. في عدد من مقالاته الفلسفية، من قبيل pensee sur l'interpretation de la nature (1754)، يدافع عن شكل من الردية المادية بمقدورها أن تفسر ظواهر معقدة مثل الإحساس دون إشارة إلى أي شيء باستثناء المادة حال الحركة. وفق رؤيته للمعرفة البشرية وأهمية الملاحظة والتجريب في مقابل التأمل المجرد، تأثر كثيرا بأفكار جون لوك (الذي ترجم بعض أعماله إلى الفرنسية). في مجال النظرية البيولوجية، اقترح أن كل الأشياء الحية تمر بمراحل تطور، مستبقا بذلك بعض الأفكار التطورية التي سوف يشهدها القرن التالي لعصره.

جي.كوت.

G. Bremner, *Order and Change: The Pattern of Diderot's Thought* (Cambridge, 1983).

*** ديديكند، جي.و.ر. (1831–1916).** رياضي ألماني شارك بإسهامين في أسس الرياضيات. أثبت كيف يمكن لنظرية *الأعداد الحقيقية أن تتخلص من أي ركون إلى الحدس الهندسي عبر تشكيلها عوضا عن ذلك باستخدام نظرية الأعداد المُنطقة. مفاد فكرته الأساسية هنا أن كل عدد مُنطق يناظر «قطعا» في الأعداد الحقيقية، أي فصلا لكل الأعداد المنطقة إلى فئتين ليستا خاليتين، بحيث يكون كل ما في إحدى الفئتين أقل من كل ما في الأخرى. الإسهام الثاني كان عبارة عن مجموعة من المبادئ الخاصة بالأعداد الطبيعية، أصبحت تعرف اليوم باسم «مصادرات بيانو». أثبت ديديكند أن هذه المبادئ تقوم بتحديد دقيق لخصائص السلاسل العددية. كل من ذينك الإسهامين مترجمان بطريقة مناسبة في كتابه *Essays on the Theory of Numbers* (New York, 1963).

د.ب.

H. Wang, 'The Axiomatization of Arithmetic', *Journal Of Symbolic Logic* (1957).

*** دي ري ودي دكتو** (de re, de dicto). يبدو أن التمييز بين ضرورة دي ري وضرورة دي دكتو (ضرورة الأشياء في مقابل ضرورة الألفاظ) قد طرح أول ما طرح عند أبيلارد، رغم أن ثمة تلميحات له عند أرسطو. في عهد أوغسطين، أصبح يعامل بوصفه أداة مفهومية مفيدة لكنها مألوفة، حيث يظهر في شكلين: تحديد الفرق بين العامل الجملي والعامل المحمولي، بين «ضرورة (يختص الشيء س بالخاصية ص)»، و«س يختص ضرورة بأنه ص» من جهة، ومن أخرى بوصفه طريقة

للفت الانتباه إلى أغلوطة تتضمن اعتبار «ضرورة («إذا س ف ص») كما لو أنه تقر «إذا س فضرورة ص». وعلى نحو مماثل، لدينا معتقدات دي ري ومعتقدات دي دكتو. الاعتقاد، بخصوص الله، أنه خير، يختلف عن الاعتقاد أن الله خير.

جي.جي.م.

*الضرورة المنطقية.

W.V. Quine, 'Quantifiers and Proposotional Attitudes', in L. Linsky (ed.), *Reference and Modality* (Oxford, 1971).

*** ديفدسون، دونالد (1917–).** فيلسوف أمريكي طور نظرية مؤثرة حظيت بإعجاب واسع في العقل واللغة. كواين هو أكثر من تأثر به، وقد اشترك معه في الالتزام بأهمية المنطق القياسي الأساسية للميتافيزيقا، بما يترتب عن ذلك من شك في الكينونات «المفهومية» من قبيل المعاني، القضايا، الخصائص أو الصفات (*المفهومية، *المفهوم والماصدق.)

يعتقد كواين أن لغة منطق الرتبة الأولى مناسب «لتحديد البنية النهائية والصحيحة للواقع». وفق هذا الالتزام، ما الذي يحدث لتلك الأوضاع الذهنية التي يعرض عزوها *مفهومية، من قبيل الاعتقادات والرغبات؟ الإشكالية هنا أن اللغة التي نستخدمها لعزو تلك الأوضاع لا تمتثل لمبادئ المنطق الماصدقي. مثال ذلك، قانون ليبنتز ـ المبدأ الذي يقر أنه إذا كانت س = ص فإن كل ما يصدق على س يصدق على ص ـ قد يخفق حين نتحدث عن المعتقدات والرغبات. إذا اعتقدت أن كاري جرانت قد مثّل في *Notorious* ، فإن ذلك لا يستلزم أنني أعتقد ارتشبالد ليتش قد مثّل في *Notorious* ، فقد لا أعرف أن كاري جرانت هو ارتشبالد ليتش. وعلى اعتبار أن مثل هذه المفهومية أساسية بشكل معقول لأوصاف المعتقدات والرغبات، فكيف نستطيع مواءمة تلك الأوضاع ضمن نظرية كواين في العالم؟

يستجيب كواين بتبني نوع من الاستبعادية بخصوص الذهني: المقولات الذهنية لا تناسب العلم ويتوجب من ثم الاستغناء عنها. نهج ديفدسون مختلف. إنه يتفق مع كواين في أن مفهومية الأوصاف الذهنية تجعل المقولات الذهنية غير قابلة للرد ككل إلى تصنيفات الفيزيقية؛ لكنه ينكر سلوكية كواين، وفي Mental Events (1970) يوظف عدم قابلية الذهني للرد بوصفه مقدمة في برهانه على نوع من *نظرية الهوية في *العقل، الأحدية الشذوذية.

يدافع ديفدسون عن هذه النظرية بأن يفترض على نحو معقول أن كل الحوادث الذهنية تتفاعل سببيا مع الحوادث المادية. أيضا فإنه يفترض أنه أنى ما وجد تفاعل سببي، ثمة قانون محكم من قوانين الطبيعة يطوق الحوادث المتفاعلة. يبدو أن هذا يستلزم وجود قوانين سيكولوجية؛ قوانين تربط بين الحوادث الذهنية والمادية. ولكن لو وجدت مثل هذه القوانين، سوف يكون الذهني قابلا للرد إلى المادي، وهذا ما ينكره ديفدسون.

تطرح نظرية ديفسون في السببية سبيلا لحسم هذا الصراع: عنده السببية علاقة ماصدقية بين *حوادث فردية. إنها ماصدقية بمعنى أنه إذا كانت الجملة «س سببت ص» صادقة، فإنها تظل صادقة بصرف النظر عن طريقتنا في وصف س وص. لذا فإن فإن «سبب س سبّب س» جملة سببية لا تقل جودة عن «س سببت ص». غير أنها ليست تفسيرا سببيا جيدا، وهذا هو الموضع الذي تدخل منه القوانين. القوانين لا تقيم علاقة بين الحوادث إلا بقدر ما توصف هذه الحوادث بطريقة بعينها. لذا قد يجسد الحدث قانونا وفق أوصاف دون غيرها. يوظف ديفدسون هذا التمييز في محاجته البارعة وذلك على النحو التالي. على اعتبار أن الحوادث الذهنية والمادية تتفاعل سببيا، فإنه يتوجب أن تعين قانونا ما. غير أنها لا تستطيع أن تعين قانونا سيكولوجيا، إذ ليس ثمة قوانين من هكذا قبيل ـ ومن ثم يتوجب أن تعين قانونا ماديا. غير أن تعيين قانون مادي يستوجب أن تحتاز الحوادث الذهنية على وصف مادي، واحتياز وصف مادي يعني أن الحدث مادي. لذا فإن كل الحوادث الذهنية حوادث مادية.

ولكن إذا كان تفسير الظاهرة الذهنية لا يعني وصفها عبر قوانين الطبيعة، فما الذي يعنيه؟ يزعم ديفدسون أنه شكل من التفسير العقلاني المعياري: بوصف كيف يكون المرء ذهنيا، نقوم بوصفه باعتباره كائنا عقلانيا يمتثل لقوانين المنطق والاستدلال السليم. لقد طور ديفدسون هذه الأفكار بوصفها جزءا من نظريته في التأويل المتطرف (*الترجمة). إن نظريته المؤثرة في المعنى تروم توضيح المعنى عبر فكرة الصدق، بحيث يتصور بطريقة أو أخرى عبر نظرية صورية من قبيل نظرية تارسكي، ثم تطبيق نظريات الصدق على متحدثين أفراد، بطريقة مقيدة بشكل مناسب بمبادئ التأويل.

ت.سي.

*التقليص، نظريات، في الصدق؛ البرانية؛ المعنى.

أهم مقالات ديفدسون، حتى عام 1984، مجمعة في كتابيه:

Essays on Actions and Events (Oxford, 1980).
Inquiries into Truth and Interpretation (Oxford, 1984).

* **ديفيرانس** (difference). مصطلح جديد استحدثه فيلسوف *التفكيكية جاكو دريدا الذي يمارس لعبة التورية مع الفعل الفرنسي «differer'» الذي يعني «يختلف» كما يعني «يرجئ». يرد هذا المصطلح بشكل أساسي في قراءته لهوسرل، وهو يشير إلى انسياب المعنى الدائم من علامة إلى علامة (أو من لحظة إلى أخرى) في السلسلة اللغوية. نتيجة لذلك، وفق ما يجادل دريدا، هي استحالة مطلقة في تنفيذ ما رغب هوسرل في تحقيقه، عنيت المذهب الذي يتم تنظيره بإحكام في بنى ومقاميات الوعي الباطني بالزمن، أو العلاقة بين معنى الناطق واللغة بوصفها شبكة من العلامات المختلفة. لا سبيل للتقليل أو الحكم على التلاعب الذي لا ينتهي بـ «يختلف/يرجئ» - ليس هناك «مدلول عليه» أو نقطة ارتكاز «مركز لوجوسية» في الوعي، المعنى، أو الصدق.

سي.ن.

Jacques Derrida, *'Speech and Phenomena' and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, tr. David B. Allison (Evansoton, Ill., 1973).

* **دي فينيت، برونو (1906–85)**. عالم رياضيات إيطالي ومنظر في *الاحتمال أسست أعماله، المعقدة تقنيا وإن كانت متخلفة بطريقة ما فلسفيا، للتأويل الذاتاني المحدث للاحتمالات بوصفها معتقدات محابية لشخص يحكم، تتنزل منزلة وسطا بين الاعتقاد التام والإنكار التام. يبدو أن مثل هذه الرؤى تستخف بحدسنا بأن الاحتمالات أكثر موضوعية من هذا. تعين إنجاز دي فينيت في إثبات أنه بفرض الاتساق الذي يشكل الحد الأدنى من القيود على أحكام المرء (تعميم الاتساق)، تلزم نتيجتان: فئات الأحكام المختلفة مبدئيا سوف تتقارب عبر تعديل الاحتمالات في ضوء الشواهد المضافة، ؛ وفي السياقات الأكثر أهمية نسبة إلى العلم، يتوجب أن تتقارب من التكرار النسبي الملحوظ لنتاجات المحاولات المتكررة. لذا، فإن النظرية الذاتانية تتيح مجالا لمفاهيم الإجماع والتكرار النسبي الموضوعية.

جي.ل.

B. de Finitti, *Theory of Probability*, 2 vols. (New York, 1974).

* **ديكارت، رينيه (1569– 1950)**. لا جدال في أن ديكارت هو المهندس المعماري لثورة القرن السابع عشر الفكرية التي أشاعت الاضطراب في أرجاء تعاليم *مدرسية العصر الوسيط وعصر النهضة، وطرحت الأسس الفلسفية لما نعتبره عصر العلم «الحديث». عندما كان صغيرا، أرسل إلى كلية لو فلتش في آنجو التي كانت أسست لتوها، حيث حصل من اليسوعيين على أساس صلب للفلسفة المدرسية التي سوف يعمل لاحقا على تقويضها. هكذا كتب لاحقا قائلا «لاحظت باحترام للفلسفة أنه بالرغم من أنه قد بحث فيها من قبل أفضل العقول، لم تتضمن فكرة لم يتم الجدل حولها، ومن ثم لم تتضمن فكرة لم يكن ثمة شك في أمرها» (*Discourse on the Method*, pt. I) («المقال في المنهج»). في سني شبابه المبكرة لاحظ في مناهج وسبل استدلال الرياضيات ضرب الدقة واليقين الذي أعوزته الفلسفة التقليدية: «إن تلك السلاسل الطويلة، المكونة من استدلالات غاية في البساطة والسهولة، التي يستخدمها علماء الهندسة في أكثر برهناتهم صعوبة، مكنتني من افتراض أن كل ما يقع في نطاق المعرفة البشرية يرتبط بعضه ببعض بالطريقة نفسها» (المقال، الجزء الثاني).

كثير من أعمال ديكارت المبكرة بوصفه «فيلسوفا» من النوع الذي نعتبره الآن علميا. كتابه Le Monde (العالم، أو الكون)، الذي ألفه في بداية ستينيات القرن السابع عشر، بحث في الفيزياء والكوزمولوجيا تعمد تجنب الأدوات المدرسية، «الأشكال الجوهرية» و«الكيفيات الحقيقية»، وطرح عوضا عن ذلك مخططا تفسيريا شاملا يركن فحسب إلى مبادئ آلية بسيطة. ثمة فكرة مركزية في نهجه مفادها أن المادة في كل أرجاء الكون من نوع واحد أساسا، ومن ثم ليس هناك فرق من حيث المبدأ بين الظواهر «الأرضية» والظواهر «السماوية»، والأرض مجرد جزء من كون متجانس يمتثل لقوانين فيزيائية كلية. في مناخ القرن السابع عشر ظل بالإمكان أن تكون مثل تلك الرؤى خطرة، ولذا سحب ديكارت بحذر كتابه ذاك من دار النشر عام 1633 بعد أن سمع عن إدانة محاكم التفتيش الرومانية لجاليليو بسبب دفاعه عن فرض مركزية الشمس (وهو فرض كان يناصره ديكارت نفسه). غير أنه غامر بعد أربع سنوات بنشر عينة من عمله (دون أن يمهر اسمه عليها)، *Geometry, Optics, Meteorology*. مقدمة هذه العينة من الأبحاث لم تكن سوى Discourse on the Method of Rightly Conducting Reason and Reaching the Truth in the Sciences الذي سوف يعد عملا فلسفيا كلاسيكيا. جزء من هذا كان عبارة عن بيوجرافيا، وجزء آخر

تلخيص لآراء ديكارت العلمية (فضلا عن عرض لبعض المواضيع المركزية كان ناقشها في بحثه *Le Mond* الذي بقي طي الكتمان). غير أن شهرة الكتاب إنما ترجع إلى الجزء المركزي القصير الذي يناقش فيه أسس الدراية بوجود الله، والتمييز بين العقل والجسم. البراهين الميتافيزيقية المتضمنة هنا، وبسطت إلى حد كبير في عمله الفلسفي العظيم *Meditations on First Philosophy* "(التأملات في الفلسفة الأولى» (الذي نشر عام 1641)، يشكل الجوهر الفلسفي في النسق الديكارتي.

غالبا ما يقال أن ديكارت دشن الفلسفة الحديثة بجعله مسائل تسويغ المعرفة المسائل الأساسية التي يتوجب مناقشتها في هذا المجال. ولكن بالرغم من أنه رام حقيقة في كتابيه *Discourse* و *Meditations* تشييد أسس ابستمولوجية جديرة بالثقة لنسقه الجديد، فإننا نسيء تأويل مذهبه إذا اعتبرناه معنيا أساسا بمسائل أبستمولوجية بالمعنى الأكاديمي الحديث. الديكارت الذي يعرض غالبا في كتب اليوم التدريسية فيلسوف مستحوذ عليه من قبل أسئلة مثل «كيف أعرف أنني يقظ حقيقة؟»، أو «هل يمكن أن يكون الواقع بأسره مجرد حلم؟». ولكن بالرغم من أن بعث الاهتمام بالارتيابية في القرن السابع عشر أثر في الإطار الذي اختاره ديكارت لعرض براهينه، فإنه لم يكن مهتما اهتماما أساسيا بالإسهام في تلك المناظرات. «الغاية من براهيني» كما يقول في ملخص "*Meditations*ليس إثبات ما تقوم بإثباته ـ وجود عالم حقيقي واحتياز الكائنات البشرية على أجساد وما في حكم ذلك ـ إذ ليس ثمة من ارتاب بجدية في مثل هذه الأمور». لقد تعينت غايته الأساسية في تبيان كيف يمكن لعالم الفيزياء، العالم القابل لأن يوصف رياضيا، أن يخطّط بطريقة جديرة بالثقة ومستقلة عن أحكام أدواتنا الحسية الغامضة والمضللة.

بدأ ديكارت مشروعه الخاص «بإبعاد العقل عن الحواس» بملاحظة أن «الحواس تخدعنا من وقت لآخر، ومن الحكمة ألا نثق إطلاقا في من خدعنا ولو مرة واحدة» (التأمل الأول). يحجم ديكارت عن ضرب أمثلة على هذا «الخداع»، لكنه يلمح في وقت لاحق إلى حالات نمطية من قبيل العصا المستقيمة التي تبدو مثنية في الماء: المظاهر البصرية قد تكون مضللة. غير أنه يسلّم أحيانا بعدم وجاهة مثل تلك الشكوك: ليس هناك قدر من الشواهد على عدم جدارة حواسي بالثقة المفترض قادر على أن يجعلني أشك في أنني أجلس أمام المدفأة ممسكا بقطعة من الورق بيدي. في هذه المرحلة، يطرح ديكارت «برهان الحلم» الشهير: «ليست هناك علامات يقينية تميز حال الصحو عن حال النوم»، ومن ثم فإن اعتقادي بأنني أجلس أمام المدفأة قد يكون باطلا (فقد أكون نائما في سريري). في صياغة عرضه الأولى، يقتصر برهان الحلم على دحض أحكام بعينها قد أقوم بإصدارها بخصوص ما أقوم به، أو ما أعتقد أنه أمامي؛ لكن ديكارت يثير شكوكا أكثر تطرفا بخصوص وجود فئات الأشياء المادية كلها. في شكلها الأكثر مبالغة أو «شططا» (على حد وصف ديكارت نفسه)، يعبر عن تلك الشكوك عبر استحضار متعمد لفرض «الشيطان الماكر والخبيث ذي القدرات الأعظم «الذي يحاول خداعي بكل الطرق الممكنة. ربما تكون «السماء، الأرض، الألوان، الأشكال، الأصوات، وكل الأشياء الخارجية» مجرد «أضغاث أحلام اختلقها ليوقعني في شرك حكمي» (نهاية التأمل الأول).

الحقيقة الأولى التي تنجو من منجم الشكوك هذا هي يقين المتأمل بوجوده هو نفسه. «ليخدعني الشيطان قدر ما يستطيع... أنا أكون، أنا موجود، أمر يقيني، طالما طرح من قبلي أو تم تصوره في عقلي» (التأمل الثاني). يعرف هذا غالبا باسم برهان الكوجيتو، وهي تسمية مشتقة من عبارة *" (*Cogito ergo sum*أنا أفكر، إذن أنا موجود»). عند ديكارت، يقينية الكوجيتو أمر مؤقت بطريقة مثيرة: لا أستطيع أن أتيقن من وجودي إلا مادمت أفكر. غير أن ديكارت يحاول أن يعيد تشييد نسق تام من المعرفة الجديرة بالثقة من هذا التبصر المتذبذب سريع الزوال. يرتهن السبيل من اليقين الذاتي إلى اليقين الموضوعي بقدرة المتأمل على إثبات وجود إله كامل هو مصدر كل الحقيقة. في برهانه العلي، الذي تعرض لكثير من النقد، يجادل ديكارت بأن المحتوى التمثيلي لفكرة الكمال الكلي التي يجدها في نفسه عظيم إلى حد يستحيل معه إمكان أن يكون قد شكلها من مصادر عقله؛ يتوجب على علة الفكرة المشتملة على هكذا كمال أن تكون كاملة هي نفسها، ما يستلزم وجوب أن يكون واضع الفكرة في عقله («كالعلامة التي يضعها الفنان على أعماله») كائنا كاملا موجودا حقيقة ـ الله (التأمل الثالث). في فترة لاحقة، يدعم ديكارت هذا الإثبات بصيغة من صيغ ما أصبح يعرف بالبرهان الأنطولوجي: على اعتبار أن الله، بالتعريف، هو مجموع كل الكمالات، ولأن الوجود نفسه كمال، يلزم أنه «لا سبيل لفصل الوجود عن الله إلا بقدر ما هناك من سبيل لفصل كون مجموع زوايا

المثلث قائمتين عن جوهر المثلث» (التأمل الخامس).

الأهمية المركزية التي يحتازها *الله في نسق ديكارت إنما تكمن في دور الله بوصفه ضامنا لجدارة المعرفة البشرية بالثقة. غالبا ما يضل البشر في تفكيرهم، لكن السبب في ذلك إنما يرجع إلى تعجلهم في الموافقة على قضايا لا يستبان صدقها. ولكن طالما قاموا بتوظيف قدرة العقل التي وهبها الله لهم بطريقة صحيحة، بحيث لا يقبلون سوى ما يقومون بإدراكه حسيا بطريقة واضحة ومتميزة، سوف يكون بمقدورهم الثقة في تجنب الخطل (التأمل الرابع). ثمة إشكالية تواجه هذا البرهان انتبه إليها أحد نقاد ديكارت المجايلين له، أنتوني آرنولد: إذا كنا نحتاج إلى إثبات وجود الله كي نؤكد جدارة العقل البشري بالثقة، فكيف نستطيع التأكد من جدارة الاستدلال الذي احتجنا إليه لإثبات وجوده بالثقة أصلا؟

ظلت محاولات ديكارت لتنكب هذه «الدائرة الديكارتية» موضع جدل مستمر؛ بكلمات تقريبية، يبدو أن نقطة بدئه تقر وجود حقائق أساسية بعينها محتواها بسيط وبيّن إلى حد يمكّننا من الثقة بها حتى لإثبات وجود الله، وهكذا يتخلص من الدائرية. الكوجيتو ـ يتوجب أن أوجد ما دمت أفكر ـ هو أحد الحقائق التي يقصدها ديكارت. فكرة الحقائق المعتمدة على نفسها، المضمونة فحسب من قبل محتواها، الغاية في البساطة، تحتاز على بعض الفتنة. لكن ثمة إشكالية تظل باقية ـ الواقع أن ديكارت هو الذي أثارها ـ مفادها أنه يبدو أنه بالإمكان تخيل أن يكون فهمنا لمثل تلك الحقائق مشوها بطريقة منظومية. لقد أثار التأمل الأول الشك الكابوسي الخاص بإمكان اقتدار خالق كلي القدرة على جعلي أخطئ «في كل مرة أضيف اثنين إلى ثلاثة أو أعدّ أضلاع المربع، أو حتى في أمور أكثر بساطة إذا تسنى تخيلها». إذا تم الارتياب في أكثر أحداس العقل أساسية، يبدو أن الدائرية تظل أحجية لا حل لها: لا سبيل لتوظيف العقل في تسويغ أحداسه دون دائرية. بقدر ما توجب على ديكارت السيطرة على هذه الإشكالية، يبدو أنه يقر أن اليقين السيكولوجي غير القابل للمقاومة الذي تحتازه تلك الحقائق يبدد كل الشكوك المعقولة التي يمن إثارتها: «إذا كان المعتقد راسخا إلى حد يستحيل علينا وفقه الشك فيما اقتنعنا به، فليس ثمة أسئلة أخرى يتوجب علينا إثارتها: لقد حصلنا على كل ما نستطيع أن نرغب بشكل معقول في الحصول عليه» (المجموعة الثانية من الردود على الاعتراضات على التأملات). وفق أحد التأويلات التي طرحت لهذا النص الذي طالما تعرض للنقاش، يتراجع ديكارت عمليا عن زعمه بتوفير أسس مضمونة ومسوغة بطريقة لا تتزعزع للمعرفة، وينزع شطر موقف يستبق في بعض الجوانب الموقف الذي سوف يتخذه هيوم بعده بقرن من الزمان: يتوجب على الكائنات البشرية أن ترضى بما تنحو بهم طبيعتهم بطريقة لا تقاوم صوب الاعتقاد فيه: ليس ثمة ضمانات «مطلقة».

بصرف النظر عن إشكالية أسس نسق ديكارت المحيرة، ومنزلة هذه الأسس الابستمولوجية، يتضح أن ديكارت نفسه يعتقد أنه إذا استطاع أن يمضي قدما إلى حد إثبات وجود الله، «حيث تكمن كل حكمة العلم مخبأة»، سوف يتسنى له تكريس علم فيزيقي منظم، يغطي «كل تلك الطبيعة المادية التي تشكل موضع الرياضيات البحتة» (التأمل الخامس). النسخة الأكثر تطورا للنسق الناتج الخاص بالعلم «المُريِّض» [نسبة إليالرياضيات] نشرها ديكارت في كتابه الضخم *Principles of Philosophy* («مبادئ الفلسفة» الذي صدر باللاتينية عام 1644). يعرّف ديكارت المادة بأنها امتداد (طول، عرض، ارتفاع)، كما تفسر كل الظواهر الملحوظة ببساطة عبر مختلف تعديلات (أو «هيآت») المادة الممتدة ـ أي حجم وشكل مختلف الجسيمات التي تنقسم إليها (مبادئ الفلسفة، الجزء الثاني، الفقرة 64). وفي حين أن هذا النهج الكمي في الفيزياء يشكل تقدما غاية في الإفادة (ويظل أساس منظور العلم الحديث)، فإن ديكارت واجه صعوبات في تفسير كل خصائص الكون بوصفها هيئات جوهر ممتد. حتى حقيقة أن مادة الكون في حال حركة يبدو أنها تأخذنا إلى ما هو أكثر من امتداد ثلاثي الأبعاد (*الديكارتية) ـ ما جعل ديكارت يلجأ إلى قدرة الله: «في البداية خلق الله المادة، بحركتها وسكونها؛ أما الآن... فهو يقوم بحفظ كمية الحركة نفسها في العالم كما وضعها في البداية». من انتظام وثبات الله، يشتق ديكارت مبادئ عامة مهمة من قبيل قانون حفظ الحركة المستقيمة؛ أيضا فإنه يخلص إلى عدة قواعد رياضية لحساب نتائج حالات الاصطدام بين الأجسام، وهي تفترض جميعها حفظ كمية الحركة (المقاسة بضرب الحجم في السرعة). ورغم أن ديكارت غالبا ما يوصف بأنه من أنصار النزعة القبلية في العلم، ورغم أن المبادئ البنيوية الأساسية في فيزيائه قد خلص إليها بطريقة مستقلة عن الخبرة، فإنه يؤكد أنه على مستوى أدنى ليس بمقدور العقل وحده أن يحدد أي الفروض المختلفة المتسقة مع تلك المبادئ العامة يعد في الواقع صحيحا: «هنا لا أعرف سبيلا

أخرى خلافا للبحث عن مختلف الملاحظات التي تختلف نتاجاتها يتم وفقها تحديد التفسير الصحيح» (المقال، الجزء الرابع).

طموحاته العامة في الفلسفة ـ العلم كانت توحيدية: الفلسفة بأسرها، فيما يلحظ، أشبه ما تكون بشجرة جذورها الميتافيزيقا، جذعها الفيزياء، وفروعها العلوم الخاصة، القابلة لأن ترد إلى ثلاثة مواضيع أساسية ـ الطب، الميكانيكا، والأخلاق. غير أن الصورة الديكارتية لنسق شامل موحد في المعرفة ينحلّ فجأة حين يعرض لظاهرة الفكر. لأسباب متعددة ـ دينية، ميتافيزيقية، وعلمية ـ اعتقد ديكارت أن العقل، أو «جوهر الفكر» (*res cogitants*)* متميز كلية عن عالم المادة. المادة ممتدة، قابلة للقسمة، مكانية؛ العقل غير ممتد، وغير قابل للقسمة وليس مكانيا. الناتج نظرية تعرف بالثنائية الديكارتية ـ الرؤية التي تقر أن العقل أو النفس (فديكارت لا يميز بين هذين الحدين) «متميز كلية عن الجسم، وهو لا يخفق في أن يكون هو ما هو لو أن الجسم لم يوجد» (المقال، الجزء الرابع). بعض من براهينه على لامادية العقل ضعيفة غاية الضعف: في *Discourse* يخلص بطريقة سيئة، من قدرته (المزعومة) على التفكير في نفسه دون جسم، إلى أن الجسم ليس ضروريا لجوهره بوصفه كائنا مفكرا. ثمة براهين أخرى أكثر أهمية: في الجزء الرابع من *Discourse* يلحظ أن القدرة على الاستدلال واستخدام اللغة تتضمن القدرة على الاستجابة لسبل مركبة بطريقة غير محدودة «لكل عوارض الحياة»، وهذه القدرة تتجاوز أي شيء يمكن ضمانه عبر أداة إثارة ـ استجابة. منطوقات الحيوان ليست لغة أصيلة، بل استجابات آلية لمؤثرات خارجية وداخلية، ومن ثم «فإن البهائم» لا عقول لها ـ مجرد آلات ميكانيكية ذاتية الحركة.

أحد الأسباب التي تجعل هذه النتيجة تبدو مناوئة للحدس أنه حتى إذا اتفقنا على أن الحيوانات تعوز الفكر والعقل الأصيلين، فإن هذا لا يحول فيما يبدو دون احتيازها على بعض الصفات «الذهنية» ـ الوعي الحسي، مثلا. *الإحساس يشكل إشكالية لديكارت حتى في حالة الكائنات البشرية. إذا كانت النفس الجوهرية عقلا لاماديا صرفا، يتميز كلية عن الجسم، سوف يصعب تفسير الخصائص التي تختص بها مشاعرنا وإحساساتنا، التي تبدو بدهيا مرتبطة بطبيعتنا الجسدية بوصفنا مخلوقات من لحم ودم. الروح المحضة، مثل الملَك، لا تصاب بمغص في المعدة. الراهن أن ديكارت نفسه يسلم بأن «الطبيعة تعلمني عبر إحساسات الجوع والعطش واللذة والألم أنني لست حاضرا في جسدي حضور الربان في السفينة، بل مرتبط بشكل آصر ومختلط معه بحيث أشكل مع جسمي وحدة واحدة» (التأمل السادس). غير أن الصعوبة إنما تكمن في رؤية كيف يتسنى لجوهرين الواحد منهما غريب كلية عن الآخر أن يتحدا على هذا النحو. في رسالة لليزابيث أميرة بوهيما، يقول ديكارت إنه بينما يتسنى لعقولنا فهم التمييز بين العقل والجسم، فإنه يتوجب اختبار «الوحدة الجوهرية» بينهما. على ذلك، يبدو أن هذا إنما يعني التسليم بأن ما نختبره يقوض التمييز الذي (يُزعم) أن العقل يدركه.

في آخر أعماله، *The Passions of the Soul*، الذي ألفه قبيل زيارته عاثرة الحظ إلى السويد في شتاء 1649–50 (حيث أصيب بالتهاب رئوي ومات قبل أن يحتفل بعيد ميلاده الرابع والخمسين)، يفحص ديكارت الأساس السيكولوجي لمشاعرنا وإحساساتنا. رغم أن آليات الجسم ليست جزءا من طبيعتنا بوصفنا «كائنات مفكرة»، فإنه يقر قيام علاقة «مقدرة طبيعيا» تجعل الحوادث السيكولوجية تولّد تلقائيا استجابات فسيولجية بعينها؛ تعلم تلك الاستجابات، وتعلم عملية التكيف التي تسمح لنا بتعديلها في حالات بعينها، هو مفتاح التحكم في العواطف «بحيث يتسنى تحمل الشرور التي تسببها بل ويتسنى جعلها مصدرا للمتعة» (*Passions*, art. 212). هكذا يؤمل ديكارت في أن يفضي الفهم المناسب لطبائعنا بوصفنا كائنات بشرية إلى منافع حقيقية نسبة إلى سلوك الحياة ـ وهذا أمل يتسق مع طموح قديم عبر عنه في «المقال»، في أن نستعيض عن الفلسفة «التأملية» التي يقول بها المدرسيون بفلسفة عملية تحسن من وضع الرصيد البشري.

نسبة لكل طموحاته في تحسين الموقف الإنساني، يظل تصور ديكارت لذلك الموقف بوصفه مرتهنا باتحاد غامض بين نفس لامادية وجسم مادي غير مرض بطريقة معمقة. غير أن ما يسمى بإشكالية *«العقل ـ الجسم» التي تستمر في لفت انتباه فلاسفة إلى يوم الناس هذا تشهد على الطبيعة الآسرة للقضايا التي كانت تشغله. العلاقة بين العالم المادي الموصوف بلغة الفيزياء الرياضية الموضوعية، وعالم العقل الباطني، الذي لكل منا صلة خاصة مباشرة به ووعي حميم، تواجه مصاعب نظل فيما يبدو بعيدين إلى يومنا هذا عن القدرة عن حلها. غير أن السبب الذي يجعلنا مفتونين بتلك المشاكل إنما يتعين في كونها تمثل حالة الاختبار النهائي لنموذج الفهم العلمي الشامل الذي استهله ديكارت

بطريقة ناجحة ولافتة.

جي.كوت.

J. Cottingham, *Descartes* (Oxford, 1986).

———, (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge, 1992).

R. Descartes, *CEuvres de Descartes*, ed. C. Adam and P. Tannery, rev. edn., 12 vols. (Paris, 1964-76).

———,*The Philosophical Writings of Descartes*, i and ii, ed. and tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch (Cambridge, 1985); iii, ed. and tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, *D. Murdoch, and Anthony Kenney* (Cambridge, 1991).

B. William, Descartes: *The Project of Pure Inquiry* (Harmondswotrh, 1978).

M. Wilson, *Descartes* (London, 1978).

*** الديكارتية.** حركة دشنها رينيه ديكارت (الديكارتية تسمى أيضا «الكارتيزية» نسبة إلى «كارتيسوس»، الصيغة اللاتينية لاسمه) شكلت المشهد الفلسفي في الفترة الحديثة المبكرة، لكن تأثيرها، إلى يومنا هذا، لم يستنفد بأي حال. في القرون التي لحقت وفاته، كانت الديكارتية أساسا مشروعا جديدا في العلم الفيزيقي، أسس على مبادئ رياضية. كان ديكارت عرّف المادية بأنها *res extensa* («جوهر ممتد»)، أي كل ما يحتاز على طول وعرض وارتفاع. ينوط المشروع الديكارتي بنفسه مهمة عرض كل الظواهر الطبيعية على اعتبار أنها قابلة لأن تفسر عبر «أشكال» أو تعديلات في الامتداد؛ الواقع أن هذا يعني تبيان كيف أن كل حالات التركيب والتنوع البادين في المادة يمكن تفسيرها بالإشارة فحسب إلى حجم وشكل وحركة الجزيئات المكونة منها. في كتابه *Principles of Philosophy* (1644)، كتب يقول «أقر بحرية أنه لا مادة في *الأشياء المادية سوى ما يسميه علماء الهندسة مقدارا ويعتبرونه موضوعا لإثباتاتهم، أي ذلك الذي يقبل كل أنواع شكل التقسيم والحركة» (pt. II. are. 46).

لا ريب أن فتنة النهج الديكارتي في النصف الثاني من القرن السابع عشر تعزى في أساسها إلى إنكاره الصور والكيفيات الغامضة، وإلى توكيده وجوب ألا تركن الفيزياء إلا إلى الخصائص الرياضية «القابلة لأن تدرك على نحو واضح ومتميز». على ذلك تعالت الاحتجاجات بأن مجرد الامتداد ثلاثي الأبعاد لا يفضي إلا إلى كون خامل سلبي. لإحداث *حركة في النسق، احتاج الديكارتيون إلى اللجوء إلى الله، الذي وصفه ديكارت بأنه «العلة الأولى، الذي خلق المادة في البداية صحبة حركته وسكونه، وهو يحفظ الآن مقدار الحركة نفسه الذي وضعه في المادة منذ الأزل» (*Priciples*, pt. ii, art. 36). رغم أن هذا قد يبدو ضربا من الميتافيزيقا الآدهوكية، فإن القيمة الفعلية للركون إلى فعل إلهي ثابت ومستمر إنما تتعين في رفض الافتراض الأرسطي بأن المادة تنزع «بطبيعتها» إلى حال السكون، والاستعاضة عنه بالفرض الديكارتي القائل باستمرارية الحركة على خط مستقيم (الذي سوف يعرف فيما بعد بقانون العطالة). أثرت فكرة بقاء الحركة كثيرا في تطورات الفيزياء اللاحقة. غير أن الفيزياء النيوتونية أقرت أن ما يبقى هو ناتج ضرب الكتلة في السرعة الاتجاهية، وهذان مفهومان لا نجدهما عند ديكارت. وكما يستبان من «قواعد التأثير» التي يقول بها ديكارت، ما يبقى عنده هو «مقدار من الحركة» يقاس بوصفه حاصل ضرب الحجم في السرعة (حيث لا تتأثر السرعة، خلافا للمفهوم الحديث، بتغير اتجاه الحركة).

رغم أن سقوط الفيزياء الديكارتية في نهاية المطاف يعد من منظور علمي نتيجة لتشكيل نيوتن قوانين مستغرقة أعظم اقتدارا من وجهة نظر تنبوئية من أي شيء تسنى لديكارت إنجازه، تركزت كثير من المناظرات الفلسفية المتعلقة بالديكارتية حول إنكارها وجود أية قوة كامنة في الطبيعة. اعتبر البعض، خصوصا تابع ديكارت المنحرف نيكولس مالبرانش، أن هذا إنما يشكل ميزة إيجابية: إذا كانت *السببية تتضمن ضرورية النتائج، فالله وحده يحتاز على القوة المتطلبة كي يكون فاعلا سببيا حقيقيا؛ المادة في ذاتها خاملة كلية ـ «مجرد شيء ممتد». في المقابل، ارتأى ليبنتز أن اعتبار الفيزياء مجرد سلسلة من القوانين المستغرقة العشوائية التي أقرها الله يشكل خرقا *لمبدأ السبب الكافي؛ يتوجب أن تسلك المادة وفق شيء كامن في الطبيعة، ما يستوجب خلافا للديكارتية ركونا إلى فكرة القوة الموجودة في الأشياء. تبين مثل هذه المناظرات كيف أثارت الفيزياء الديكارتية أسئلة حاسمة في نهاية القرن السابع عشر، ممهدة الطريق أمام نقد هيوم المتطرف لفكرة القوة السببية ذاتها.

الجانب الأساسي من الديكارتية الذي ظل يحتاز إلى يومنا هذا على اهتمام الفلاسفة هو نظريتها في العقل. في نظريته الشهيرة التي تعرف *بالثنائية، يقر ديكارت أن العقل جوهر منفصل كلية عن الجسم، كما أن طبيعته تتميز كلية عن طبيعة أي شيء فيزيقي: إنه شيء غير مادي، غير قابل للقسمة، لا يتحيز في مكان، وليس ممتدا، «يتميز كلية عن الجسم، وما كان له ألا يوجد حتى لو لم يوجد الجسم» (*Discourse on the Method*, pt. iv). الرؤية الديكارتية في العقل، بوصفه

*«شبح في آلة» على حد تعبير جلبرت رايل، لم يعد يشايعها إلا نزر قليل من المفكرين. فمن جهة، تظل رؤيتها في طبيعة العقل غامضة، فكل ما يقال لنا هو ما لا يكونه العقل (ليس ممتدا، ليس قابلا للقسمة)، دون أن نحصل على أي تصور مرض فيما هو. وحتى إذا سلمنا بوجود مثل هذا الجوهر الروحي المحض، لا يتضح إطلاقا كيف يتفاعل مع آلية الجسم بالطريقة المتطلبة. حين أقرر التنزه سيرا على الأقدام تتحرك رجلاي، ولكن إذا كانت سلسلة الدفعات التي تنتج التحرك العضلي المطلوب ترجع عبر الجهاز العصبي إلى الدماغ، فإن العملية السببية إنما تبدأ بطريقة غامضة عبر *إرادة شبحية تظل طبيعتها وعلاقتها بالحوادث المادية بمنأى عن العلم التفسيري. الصياغة الديكارتية التي يطرحها أتباع ديكارت في نهاية القرن السابع عشر رضيت باعتبار الارتباطات القائمة بين العقل والجسم تواترات غير قابلة للرد يقضي بها الله: الله بجود عطائه يقضي بحدوث الحركات الجسمية المتطلبة حين أقرر التنزه على قدمي؛ وبالمقابل، فإنه يقضي إحساسات من النوع المناسب (بالألم أو بلون ما مثلا) يتوجب أن «تنشأ» في الروح حين تستثار أعضاء الجسم. هكذا تفضي الديكارتية عادة إلى *المناسبية فيما يختص بعلاقة العقل بالجسم: الحوادث الجسمية «مناسبة» لإنتاج حوادث ذهنية، والعكس بالعكس، لكن هذه القدرة الإنتاجية تظل خلف نطاق العلم البشري ـ ليس شيئا لم نستطع بعد تفسيره، بل شيء ليس بمقدور أي تصور علمي، مهما كان معقدا، أن يفسره من حيث المبدأ.

تنزع المحاولات الديكارتية إلى حل هذه الأحجية إلى إنتاج المزيد من الغموض. أحيانا يبدو أن ديكارت نفسه يعتبر العقل أو الروح «قزما» من نوع غير مادي يقطن داخل الدماغ (فهو يرى أن *الغدة الصنوبرية «المقعد الأساسي للروح»). يجادل بعض المدرسيين بوجود مركز إحساسات مشترك تدمج فيه البيانات التي نحصل عليها من الحواس المتخصصة الخمس (وهذه فكرة قام أرسطو بمعاينتها في *De Anima*, bk. III, ch. 1, 425a 14). ربما يتوقع المرء أن يكون ديكارت رفض هذه الفكرة، بسبب عدائه الوطيد للتعاليم المدرسية، وأيضا بسبب مفهومه للعقل بوصفه جوهرا غير مادي. بيد أنه لم يقبلها فحسب، بل دمجها في نظريته في التفاعل القائم بين العقل والجسم. تستقبل الغدة الصنوبرية معلومات (عبر الأعصاب) من كل أجزاء الجسم، ولا يحدث أي وعي حسي إلا بعد أن تدمج تلك المعلومات في علامة أو انطباع واحد في تلك الغدة. في «التأمل السادس» يقول ديكارت: «لا يتأثر العقل مباشرة بكل أجزاء الجسم، بل بالدماغ وحده، وربما بجزء صغير منه، الجزء الذي يشتمل على «الفهم المشترك». في عمله اللاحق، *The Passions of the Soul*، يلحظ «وجوب أن يكون هناك موضع تتحد فيه الصورتان الآتيتان عبر العينين، أو الانطباعان الآتيان عبر أداتي أي حس آخر، في صورة أو انطباع واحد قبل أن يصلا إلى الروح، بحيث لا يعرضان عليها بوصفهما شيئين بل شيء واحد» (art. 32). هذه محاجة مثيرة، إذا أنه لا يستبان لأول وهلة لماذا تتطلب صورة واحدة في العقل الواعي علامة أو انطباعا موحدا في الدماغ. في رسالته إلى مرسين في 24 ديسمبر 1640، يقول ديكارت «البديل الوحيد أن نفترض أن الروح ليست مرتبطة مباشرة بأي جزء صلب من أجزاء الجسم، بل مرتبطة فحسب بالأرواح الحيوانية الموجودة في تجاويفها، والتي تدخلها أو تغادرها باستمرار كما الماء في النهر. لا ريب أن هذا سوف يعتبر منافيا للعقل أكثر مما يجب». غير أن هذا الاقتراح أبعد ما يكون عن منافاة العقل نسبة إلى القارئ الحديث الذي ألف فكرة أن *الوعي إنما ينشأ عن مجرد مثل هذا التفاعل النشاط الكهربي المتغير والمحير الذي يحدث في اللحاء الدماغي. على ذلك فإن التأمل في إمكان أن ينشأ الوعي عن عملية مادية خالصة يبعد ديكارت كلية عن الثنائية، ويجعل مفهوم الجوهر المفارق الذي يسمى بالعقل أو الروح فضلة ـ وهذه خطوة لم يكن الديكارتيون على استعداد لاتخاذها، لأنهم أكدوا مثل معلمهم أن تعقيدات الفكر الواعي غير قابلة إطلاقا لأن تفسر عبر «المادة وحدها».

السبب الذي جعل المقاربة الديكارتية بقيد الحياة حتى الآن أن بعض الفلاسفة استمروا في إقرار أن ثمة شيئا بخصوص الوعي يستعصي على الأدوات التفسيرية التي يحتازها العلم الطبيعي. هناك أيضا ملمح ديكارتي ظل مؤثرا بشكل معمق، ألا وهو توكيد الذاتي أو جوانب «صيغة المتكلم» في الخبرة البشرية. الحث الديكارتي عن المعرفة يبدأ من التأملات الخصوصية التي يقوم بها مفكر وحيد؛ وعبر هذه التأملات يصل ديكارت بسرعة إلى «شفافية» الوعي التامة ـ الرؤية التي تقر أن لدي اتصالا مميزا بمحتوى عقلي، وأنني أعرف طبيعتي بوصفي كائنا واعيا أفضل من معرفتي بأي شيء «خارجي». من هذا يخلص ديكارت إلى أن خبراتي الخاصة (بالجوع، العطش، اللذة، والألم مثلا) تحتاز على طبيعة فينومولوجية يمكن الوصول إليها بشكل نشط

«من الداخل»، رغم أنها تعوز ضرورة نوع الوضوح والتمييز الموضوعيين اللذين ينتميان إلى لغة العلم الفيزيقي الكمية. فكرة الخصوصية الأساسية للخبرة الواعية سوف تتعرض للهجوم في بداية القرن العشرين، سيما من لودفيج فتجنشتين، لكنها لا تفقد كل أنصارها. هكذا جادل الفيلسوف المعاصر ارنست نيجل بأنه لا سبيل لأسر طبيعة الخبرة، كيف تكون نسبة لمن يختبرها، عبر تصور فيزيقاني للعالم. يمكن اعتبار هذا المنظور «ديكارتيا» رغم أنه ينزع إلى رفض التعليم الديكارتي الذي يقر وجود جوهر لا مادي مفارق اسمه «العقل»، إذ إنه تظل ثمة جوانب بعينها في الذهني تعد فذة وغير قابلة لأوصاف الفيزياء الوصفية. رغم أن الوقت مبكر جدا على معرفة ما إذا كانت بقايا الديكارتية هذه سوف تظل تحتفظ فلسفيا بموطئ قدم إلى الأبد، فإن بقائها بعد مرور أكثر من ثلاثة قرون على رحيل مؤسسها، إنما يشهد على الفتنة السرمدية التي يحتازها النهج الديكارتي في مقاربة إشكاليات الوعي المعقدة وعلاقته بالعالم الفيزيقي.

جي.كوت.

D.M. Clarke, *Ocelot Powers and Hypotheses* (Oxford, 1989).

T.M. Lennon et la (eds.), *Problems of Cartesianism* (Kingston, 1982).

L.E. Leoeb, *From Descartes to Hume* (Ithaca, NJ, 1981).

S. Nadler, *Causation in Early Modern Philosophy* (Pennsylvania, 1993).

R.A. Watson, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics* (Atlantic Highlands, NJ, 1987).

*** ديكتاتورية البروليتاريا.** عند ماركس، الاستخدام الفعال لقوة الدولة من قبل طبقة العمال ضد أعدائها خلال فترة الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية. ولأن ماركس اعتبر كل الدول السياسية ـ وهذا يسري على الديمقراطيات البرلمانية قدر ما يسري على الدول الأوتواقراطية التي يحكمها فرد واحد ـ ديكتاتوريات طبقية، بمعنى أنها تكرس بالقوة مصالح طبقة على حساب طبقات أخرى، فإن هذا المفهوم لا يعني الديكتاتورية بدلالتها العادية.

ك.م.

*الماركسية.

K. Marx, *Letter to Weydemeyer*, 5 Mars, 1982, in D. Mc Lellan (ed.), Karl Marx: Selected Writings (Oxford, 1977).

*** ديليوز، جايلز (1925–).** فيلسوف فرنسي اشتملت كتبه المبكرة على دراسات لاسبينوزا، هيوم، كانت وبرجسون، كتبت كلها من منظور مغاير للتأويلات المتفق عليها. إنه يقرأ دوما وعينه على التعاليم «الهرطيقية» ـ مثال أنطولوجيا اسبينوزا في آثار الأجسام والقوى أو امبيريقية هيوم المتطرفة ـ التي تحتفظ بقدرتها على الإثارة والإرباك. من هنا جاء اهتمامه بنيتشه (موضوع تأويل آخر لعمل بارع). في *Difference et repetition* و Logique du sens اقترب كأشد ما يكون القرب من طرح صياغة برمجية شاملة لهذا النمط من الفكر مابعد الفلسفي، ضد النسقي، فوق ـ الاسمي، أو المصمم على «اللاشمولية».

منذ ذلك الحين أنتج ديليوز عددا من الأعمال بالتعاون مع فيلي جاتاري، المنظّر السياسي والقريب من حركة نهاية الستينيات المناوئة للتحليل النفسي. أشهر تلك الأعمال المشتركة هو النقد العنيف الذي ظهر تحت عنوان Anti-Oedipus. هذا كتاب ضخم، خليط مشوش، يهاجم *التحليل النفسي عند فرويد (فضلا عن فرعه اللاكاني مابعد البنيوي) باعتباره آلة جدولة أو تحكم في تيارات الرغبة «الجزيئية» الجوالة، بحيث تعزز ممليات النظام السياسي-الاجتماعي الرأسمالي «المادي». يظل اسبينوزا ونيتشه أعظم الأبطال، كونهما يدافعان، وفق تأويل ذينك الكاتبين، عن «إنتاج ـ رغبوي» موجه غريزيا، لا يركز على الذات، إيجابي، ارتيابي وضد ـ تقليدي.

سي.ن.

Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari* (London, 1989).

*** الديمقراطية.** حكومة من قبل الناس. إلى وقت متأخر، لم تحسب الديمقراطيات من «الناس» سوى عدد قليل من الأشخاص؛ أما الآن فإنها تضم كل المواطنين البالغين، وفي بلاد كثيرة، كل المهاجرين الحديثين. تعد الديمقراطية عمليا في كل أرجاء العالم أفضل شكل أو هي الشكل الصحيح للحكومة. في الارتفاع المفاجئ للديمقراطيات في أوربا الشرقية عام 1989، كانت الجموع تنادي «نحن هم الناس». كل من هتف بذلك، وكل من سمع عرف ما يعنيه ذلك، ويفترض أن معظمهم اعتقد في أنه مطلب أخلاقي، حق من حقوقهم.

في أبسط أشكالها، تستلزم الديمقراطية مشاركة كل المواطنين في الاقتراع على السياسات. في الدول الكبرى، لا معنى لهذا ولا سبيل لتطبيقه ولذا فإن المشاركة تتم في أشكال متعاقبة. في البداية يختار ممثلون، ثم يقوم هؤلاء الممثلون بإقرار السياسيات.

يعتقد بشكل سائد أن اختلاف بنى التمثيل يفضي إلى اختلاف مهم في النتاجات. لذا فإنه ليست هناك صياغة بسيطة للديمقراطية تقيم علاقة بين التفضيلات الشعبية والنتاجات السياسية في الحكومات الكبيرة.

لأن الخصائص العامة للديمقراطية مفهومة بشكل سائد، لنا أن نركز النقاش بطريقة أكثر حدة بالبدء بالصعوبات التي تواجهها. تبدأ نظرية الاختيار الشعبي المعاصرة بتحليل إشكاليتين حاسمتين تواجهان القرار السياسي. (1) يبين عالم الاقتصاد كينيث آرو أن ترتيب تفضيلات الأفراد لا تتجمع عادة في تفضيلات جماعية منظمة، قد حددت بطريقة سيئة. هذه النتيجة عبارة عن تعميم لنتيجة طالما أغفلت أقرها سي.ل. دودجسون (لويس كارول). (2) يجادل عالما الاقتصاد انتوني داونز ومانكور اولسن بأن دوافع الأفراد التي تحرك سلوكهم لا تتسق مع التفضيلات الجماعية حتى حال تحديد هذه التفضيلات بطريقة جيدة. ثمة خلل مزدوج يعاني منه منطق الديمقراطية. قد يستجيب المرء للنتيجة الأولى بالقول إن الديمقراطية ليست بالضرورة نهائية رغم أن تفضيلات الأفراد قد تكون كذلك. صحيح أن الديمقراطية سوف تكون لخبطة حين يكون المجتمع كذلك. الرد على النتيجة الثانية ليس بهذه السهولة. إنها تتضمن الحكم المؤسي بأنه لا مدعاة حتى لأن يحتاز الأفراد على دوافع كي يعرفوا من الحياة العامة ما يكفي لاتخاذ قرارات عقلانية. المصالح الخاصة تقود الناس إلى الجهل. لذا فإن الديمقراطية قد تكون لخبطة حتى حين لا يكون المجتمع كذلك. المنطق المنحرف الذي يسيّر دوافعها قد يقوض تبريرها.

من ضمن التبريرات المعاصرة الأساسية للديمقراطية كونها تخدم مصالحها عبر إخضاعها لإجراءات قرارية، أن المشاركة الديمقراطية تعزز الاستقلالية، أن الديمقراطية أفضل أشكال الحكومة نسبة إلى *المساواة السياسية، وأنها الشكل الطبيعي للموافقة عبر المداولة والمشورة. بدورها، تقوم الديمقراطية بخدمة الرفاهة، الاستقلالية، المساواة، والاتفاق. *الموافقة تقوم بدور في كل تلك الأمور، لكنه دور عرضي في معظمه نسبة إلى الرفاهة والمساواة، وأساسي نسبة إلى الاستقلالية والاتفاق. ثمة تبرير متذمر سلبي مفاده أن الديمقراطية أفضل من أشكال حكومية أخرى في كونها تحول دون استمرار نتائج سيئة بشكل خاص (هذا غالبا، وليس دائما، هو زعم أنصار الرفاهة). التبرير الأخير، الذي قد يكون مجرد تنويعة تاريخية لتبرير *الاستقلالية، يقر أن الانتقال إلى الأشكال الديمقراطية قد يفعم بالحياة ويفي بمتطلبات الجيل الذي يقوم بالتغيير. لكن صحة هذا إنما ترتهن بصحة سائر التبريرات.

التبريرات الأربعة - الإيجابية - الأولى بذاتها أقل إقناعا مما قد تكون لمجرد أنها تخفق وفق منطقين منحرفين تقرهما الديمقراطية. إنها تخفق تصوريا وامبيريقيا. الزعم السلبي بالديمقراطية تنويعة في مزحة ونستون تشرشل القائلة بأن الديمقراطية هي أسوأ أشكال الحكومة المغايرة لتلك التي نعرفها. يبدو أن هذا زعم امبيريقي صرف، لكنه يتطلب دلالة لكلمة «أفضل» قد لا يكون لها معنى وفق منطقي الديمقراطية المنحرفين. أيضا فإن الزعم بجمال الانتقال إلى الديمقراطية زعم عن حقائق خبرات واقعية، كما في الولايات المتحدة منذ قرنين، أسبانيا مؤخرا، وأوربا الشرقية اليوم. ثمة خبرات معارضة، كما في فرنسا عقب الثورة، ألمانيا بين الحربين، والجزائر وإيران في وقت أحدث.

تبريرات أنصار الرفاهة للديمقراطية بلغت أوجها في أعمال النفعيين، خصوصا جون ستيوارت مل. في القرن العشرين، أصبحت تنزع صوب أن تكون سلبية: الديمقراطية قيّمة بسبب ما تحول دونه أكثر منها قيّمة بسبب ما تقوم بخلقه. من المرجح أن يثار درس انهيار الاشتراكية في الثمانينيات لأجيال لدعم قيمة أشياع الرفاهة للديمقراطية، التي قد ترتبط مباشرة *بالسوق في الفكر الغربي. دفاع هوبز عن الاوتوقراطية [حكم الفرد] المتطرفة تبرير رفاهي مبكر لشكل من أشكال الحكومة، وقد يجادل بأنه الأكثر تفصيلا. لقد وفر لنا القرن العشرون أمثلة مخالفة مفرغة لرؤية هوبز. فضلا عن الاعتبارات الامبيريقية، ثمة إشكالية مفهومية في تعريف الرفاهة، خصوصا حين تقارن بين الأفراد.

تبرير الديمقراطية الذي يركن إلى المساواة مازال في طور الطفولة. قد نعتبر المساواة في النتاجات، من قبيل النتائج الاقتصادية، أو المساواة في القوة السياسية أو في فرص المشاركة. قد تنزع الديمقراطية شطر إنتاج سياسات رفاهة تحسن من ظروف الفقراء جدا بحيث تعزز المساواة في النتاجات، لكن البيانات غامضة جدا والنظرية السببية التي تفسرها غائبة إلى حد كبير. قد تكون المساواة في القوة السياسية التبرير الأكثر إقناعا، لكنها تفتقد الوضوح التصوري. كيف نقيس القوة السياسية؟

ترتبط المشورة خصوصا بجرقن هبرماس. يجادل النقاد أن الركون إلى المشورة ركون إلى صالون ثقافي يشارك فيه ما يقرب من دزينة من المثقفين واسعي

الإطلاع والبارعين في النقاش. لم تكن أثينا تمضي وقتا طويلا في المشورة، رغم ظروفها الاستثنائية المساعدة. لذا فإن فرصتها ضئيلة في بلدان يقطنها 50 أو 200 مليون مواطن بالغ. ربما تتسم معظم حجج أنصار المشورة بالتبرير العقلاني، عوضا عن أن تكون التبرير الإجرائي حقيقة. لا ريب أن المناظرات العقلانية يقوم بها المنظرون، لا أفراد الشعب. الواقع، نموذج الصالون للمشورة رؤية نخبوية غريبة في الديمقراطية.

الاستقلالية، سواء وفق موروث كانت أو مل، تواجه إشكاليات مماثلة. أولا، إذا كانت تتوقف على فعالية المشاركة، فيتوجب أن نأمل في احتياز القليل عليها، لأن الحياة التي يكون فيها عشرات أو مئات الملايين فعالين في فرض رؤاهم الخاصة علينا سوف تكون حياة مروعة. فيلم Dr *Strangelove* الذي يضم عددا قليلا جدا من المعتوهين، يوضح إلى أي حد سوف يكون عالم كهذا. يتوجب أن نخلص إلى أنه من الممكن جدا أن يكون عالم داونز، حيث لا يوجد إلا القليل ممن لديهم الدافع للمشاركة بجدية، عالما خيّرا، وأنه عالم ليس بمقدور الاستقلالية فيه أن تتوقف على المشاركة الديمقراطية. ثانيا، إذا كانت الاستقلالية ترتهن بالمنافع الناجمة عن المشاركة، فإنها رهن بالمشاركة ذات الدوافع الخيرة. ليس بمقدور معظم الناس أن يعتقدوا أنهم يفيدون من المشاركة التي لا تؤثر في سياسة الحكومة.

تختبر النظرية الديمقراطية الآن معاناة ثورة في الطاقات والمثل الخلاقة، خصوصا من رؤى استدانتها من فروع معرفية مختلفة ومن خبرة راهنة مهمة. هل حدث أن قام منظّر سياسي من قبل بالاقتباس من صحيفة التايمز لدعم براهينه؟ وكما هو الحال في كثير من المشاريع الفكرية، يكشف التوضيح دوما النقاب عن صعوبات، غالبا ما تكون كأداء، تواجه فهمنا للديمقراطية. نتيجة لذلك، تزدهر النظرية الديمقراطية في حين تبدو الديمقراطية نظريا أكثر تثاقلا من أي وقت مضى. رغم أن الديمقراطية قد لا تكون مثالا جيدا للمشورة، فإن نظريتها غالبا ما تكون كذلك. المناظرات جميلة، واسعة النطاق، رؤوية، وأكثر اعتمادا على الحالات الامبيريقية، وهذا شيء غريب في الفلسفة. في النظرية الديمقراطية، ليست ثمة مدعاة للخيال العلمي أو الأمثلة المخترعة.

ر.هار.

*ضد ـ الشيوعية؛ التصويت، مفارقة .

Charles Beitz, *Political Equality* (Princeton, NH, 1989).

John W. Chaman (ed.), *NOMOS* 32: *Majorities and Minorities* (New York, 1990).

David Copp, Jean Hampton, and John E. Roemer (eds.), *The Idea OF Democracy (Cambridge*, 1993).

R.A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, 1956).

Dilemmas of Pluralist Democracy (New Haven, Conn., 1982).

——*A Preface to Economic Democracy* (Cambridge, 1985).

Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (New York, 1957).

*** الديمقراطي، العنف.** العنف السياسي، وفق ما يرى البعض، غير ديمقراطي ضرورة، كونه يتضمن استخدام القوة عوضا عن ممارسة عملية ديمقراطية. في المقابل يجادل آخرون بأنه ممكن، ولكن ضد دول غير ديمقراطية. على ذلك، إذا أهبنا عناية أكثر بعملية الديمقراطية الحقيقية والقصد من العنف السياسي، قد يعتبر العنف ديمقراطيا بسبب ما يتقاسمه مع الممارسة الديمقراطية من خصائص. إذا قصر العنف مثلا عن الإكراه حرفيا على الامتثال، يمكن أن يعد سبيلا لتحمل ضغط مقنع ومن ثم فإنه شبيه بإجراءات الإقناع التي تعد أساسية للديمقراطية. فضلا عن ذلك، يمكن أن يستهدف العنف للتخفيف من حدة تأثير الثروة والمنصب اللاديمقراطي، وقد يؤدي إلى مزيد من الديمقراطية. إمكان اعتبار السلوكيات العنيفة ديمقراطية أمر مهم في تحديد ما إذا كانت مبررة، لكنه ليس ضروريا ولا كافيا لذلك.

ك.م.

J. Hoffman, *The Gramscican Challenge* (Oxford, 1984).

T. Honderich, *Violence for Equality: Inquiries in Political Philosophy* (Harmondsworth, 1980).

*** ديمقريتس (نحو 460 – نحو 370 ق.م.).** اشترك مع ليوسبس في تأسيس مذهب *الذرية. علاقته على وجه الضبط مع ليوسبس غامضة. يتفق أرسطو ومدرسته على أن ليوسبس هو مستحدث ذلك المذهب، لكنهما يتفقان أيضا على عزو مبادئه الأساسية إلى كليهما، في حين أن مصادر متأخرة تعتبره من إنتاج ديمقريتس وحده.

لا نعرف سوى القليل عن حياته. أعماله، التي لم يبق منها شيء، تشتمل على تصور تام للكون المادي، وعلى أعمال في الرياضيات، الأدب، الابستمولوجيا، والأخلاق. تحتفظ المصادر القديمة بما يقرب من 300 من إقرارات تتخذ فيما يبدو شكل اقتباسات معظمها في

الأخلاق؛ غير أن موثوقية الأجزاء الأخلاقية موضع شك. احتفظ سيكتوس امبيريكوس ببعض الاقتباسات المهمة في الابستمولوجيا. معلوماتنا عن التعاليم المادية تركن إلى الموروث الجدير بالحمد الذي يرجع في أصله إلى أرسطو، الذي يناقش الذرية على نحو مفصل.

وفق أرسطو، حاول الذريون مواءمة المعطيات الملحوظة التي تنبئ بالتعددية، الحركة، والتغير، مع إنكار *الإيليين لإمكان الحدوث والإبطال. وفق ذلك، صادروا على جسيمات مادية، لامتناهية ولا تتغير، في حركة أبدية في المكان الخالي، بوصفها جواهر أولية، وقد فسروا التوالد والتفسخ البادي على اعتبار أنه تشكيل وحل لتجمعات من تلك الجسيمات. هذه جسيمات غير قابلة للقسمة (حيث كلمة *atomon* تعني «غير قابل للقطع»)، ليس فقط في الواقع، بل من حيث المبدأ أيضا. لقد تمت المصادرة على المكان الخالي استيفاء لمطلب الحركة، لكنه يعرّف بأنه «ما لا يكون»، ما يعني اختراق مبدأ الإيليين الذي يقر أن ما لا يكون يستحيل أن يكون. ليس لدينا دليل على كيف تخلص الذريون من تهمة التناقض الصريح.

يبدو أن ديمقريتس أول من لاحظ ارتهان الكيفيات الثانوية بالملاحظ. إدراك الكيفيات الثانوية حسيا إنما يقتصر على تبيان كيف تبدو الأشياء لنا، في مقابل كيف تكون في الواقع. وفق بعض المصادر، وظف ديمقريتس هذا التقابل لتوضيح عدم موثوقية الحواس، لكنه واجه بعد ذلك إشكالية تبرير نظريته المؤسسة على معطيات حسية. مسألة ما إذا كان رد فعله لهذا قد تعين في تبني الارتيابية مسألة فيها نظر.

تبين الأجزاء الأخلاقية، إذا لم تكن منحولة، أن ديمقريتس كان من أوائل الفلاسفة الذين ناصروا مذهب اللذة المؤسسة على معرفة، وأنه كان ملتزما بشكل قوي بالتماسك الاجتماعي وسيادة القانون.

سي.سي.و.ت.

*الأولية والثانوية، الكيفيات.

D. Furley, *The Greek Cosmologists*, i (Cambridge, 1987), chs. 8-14.

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, ii (Cambridge, 1965), ch. 8.

*** دي مورجان (1806–71).** عالم رياضيات بريطاني قام بدور مفيد في تطوير المنطق. كان أحد الذين لاحظوا أن كثيرا من الاستدلال السليم غير قابل لأن يصاغ عبر القياس الأرسطي، وقد ضرب أمثلة من قبيل: «الخيول حيوانات؛ ولذا فإن رأس الحصان رأس حيوان». بوصفه عالم منطق، يشتهر الآن بقانونين سميا على اسمه:

«ليس (س و ص)» تتكافأ مع «ليس س أو ليس ص».
«ليس (س أو ص) تتكافأ مع «ليس س وليس ص».

(كما هما مصاغان هنا، هذان قانونان في المنطق القضوي؛ أما في صياغة دي مورجان فإنهما ينتميان إلى جبر الفئات).

د.ب.

*البولوني، الجبر؛ المنطق، تاريخ.

*** دي ميستر، جوزيف ماري (1753–1821).** يعرف الآن أساسا بوصفه مؤيدا للحكومة الملكية والأسس المسيحية للمجتمع المدني. لقد تبنى هذه التعاليم أصلا في معرض تشخيصه أسباب الثورة الفرنسية، التي اعتبرها عقابا إلهيا لاعتناق فرنسا *التنوير ضد المسيحي. يجادل دي ميستر في تلك التعاليم بشكل أكثر عمومية في كتابه (1819) *On the Pope (Du pape)*، حيث يقول إن البابوية المعصومة عن الخطأ هي المصدر الوحيد ليس فقط للعقيدة المسيحية، بل لكل القوى السياسية المشروعة ولتقدم الحضارة العالمية. أيضا كتب دي ميستر تبريرا مطولا للعناية الإلهية *(Soirees de Saint-Petersbourg* (1821) ودحضا خطابيا *لمادية فرنسيس بيكون *(L'Examen de la philosophie de Bacon)* (1826).

م.د.جي.

*المحافظة.

Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre: An Intellectual Biography* (Kingston, Ont., 1988).

*** ديميورج** (demiurg). الكلمة اليونانية القديمة «للحرفي» أو «الصانع». في محاورة تيماوس، يستخدم أفلاطون هذه الكلمة للإشارة إلى خالق الكون. يقول أفلاطون أنه خير مطلق ومن ثم فإنه يرغب في أن يكون العالم كأفضل ما يمكن أن يكون. السبب الذي يفسر أن العالم ليس أفضل مما هو يتعين في أنه توجب على الديميورج أن يخلق من مادة مشوشة سابقة الوجود. الديمايورج إذن ليس خالقا كلي القدرة. لم يتردد الفلاسفة المسيحيون المبكرون في الزعم بأن الديميورج يمثل استباقا فلسفيا وثنيا لله الذي أوحى به الدين.

ل.ب.ج.

*الكوزمولوجيا.

F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, (London, 1937).

مترجم صحبة تعليقات متواصلة.

* **الدين، إشكاليات فلسفة.** فلسفة الدين فحص لمعاني المزاعم الدينية وتبريرها. المزاعم المتعلقة بالكيفية التي يكون عليها العالم، التي غالبا ما تتجسد في العقائد، أكثر سوادا في الأديان الغربية ـ المسيحية واليهودية والإسلامية ـ منها في الأديان الشرقية، مثل البوذية والهندوسية والكونفوشية، التي تنزع إلى التركيز على ممارسة أسلوب في العيش أكثر من تركيزها على أنساق نظرية تبرر (فضلا عن قيامها بأشياء أخرى) تلك الممارسة. لذا استبين أن الأديان الغربية هدف طبيعي لفلسفة الدين. الزعم المركزي في الأديان الغربية هو *وجود الله؛ والمشكلتان الأساسيتان هنا هما: هل يمكن طرح تصور متسق لله، وإذا كان ذلك بالإمكان، هل ثمة مبررات جيدة تثبت وجود أو عدم وجود إله؟

يقال إن الله شخصي، لا جسم له، غامر الحضور، خالق أي كون يمكن أن يوجد وهو المحافظ عليه، حريته كاملة، كلي القدرة، كلي العلم، خيّر خيرية كاملة، مصدر الإلزام الأخلاقي، وهو يحتاز على تلك الخصائص على نحو سرمدي وضروري. من الاهتمامات الرئيسة في فلسفة الدين تقصي ما إذا كان بالمقدور طرح تصور متسق لكل من تلك الخصائص، وما إذا كان بالمقدور الجمع بينها بطريقة متسقة، بحيث يكون الزعم بوجود إله قابلا لفهم ومتسقا. مثلا، هل يعني كون الله مصدر الإلزام الأخلاقي أنه يستطيع أن يأمرنا بتعذيب الأطفال، وأن يكون من واجبنا القيام بذلك لو أنه أمرنا به؟

لتفسير ما يعنيه القول بوجود إله ولإصدار مزاعم دينية أخرى، يستخدم المؤمنون ألفاظا عادية من قبيل «شخصي»، «خالق»، «حر»، «خيّر»، إلخ.، وهي ألفاظ تعلمناها لأول مرة عبر رؤية أنها تنطبق على أشياء وأوضاع دنيوية؛ وقد يستخدمون مصطلحات مثل «كلي القدرة» تعرّف في النهاية عبر ألفاظ جارية. من شأن هذا أن يثير السؤال: هل تحتاز هذه الألفاظ حين تستخدم في الحديث عن الله على معاني مختلفة عن تلك التي تقصد حين تستخدم في الحديث عن أشياء دنيوية، أم أنها تحتاز على المعاني نفسها؟ بكلمات اصطلاحية، هل تستخدم الألفاظ بطريقة ملتبسة بمعانيها الدنيوية أم بطريقة تخلو من اللبس؟ إذا كانت تستخدم بطريقة ملتبسة، كيف يتسنى لنا معرفة المعاني الدينية الجديدة؟ أما إذا كانت تستخدم وفق معانيها الجارية، فكيف يكون الله هو الآخر السري غير قابل للتعبير الذي يفترض أن يكون؟ يجيب الأكويني بأن الدين غالبا ما يستخدم الألفاظ بالمعنى نفسه بطريقة ما وبمعنى مختلف بطريقة ما عن معانيها الدنيوية، أي بطريقة مماثلية. إننا نتعلم معاني الألفاظ المعنية من تطبيقاتها على الأشياء الدنيوية ـ كأن نتعلم معنى «حكيم» من رؤية أنها تنطبق على الحكماء، مثل سقراط ـ ثم نفترض حين نطبقها على الله أنها تعزو إليه أقرب شيء للخاصية الدنيوية يمكن أن يوصف به سبب كل شيء. تفترض هذه الإجابة أن بعض الكلمات على الأقل، مثال «سبب»، تستخدم بطريقة غير ملتبسة في المقالات الدينية والدنيوية على حد السواء.

يبدو أن ثمة إجابة مختلفة تماما، تتخذ صياغة غالبا ما تسمى «الإيمانية الفتجنشتينية»، متضمنة في أعمال بعض الفلاسفة المحدثين. يشير فتجنشتين إلى وجود سبل مختلفة تماما في استخدام اللغة، *ألعاب لغة مختلفة تماما، مثال لغة الفيزياء النظرية، التاريخ القديم، علم الأخلاق الطبي، إلخ. يبدو أن الذين طبقوا أعماله على فلسفة الدين يزعمون أن لعبة لغة الدين قد تفهم بذاتها. للدين معياره الخاص لجمل العقائد وهو الذي يحدد ما إذ كانت صادقة أو باطلة. هذا يعني عمليا أن الألفاظ تستخدم في الدين بمعاني ملتبسة مع معانيها الجارية، لا تفهم إلا عبر الانغماس في لعبة لغة الدين. وفق هذا، فإن المصلين لا «يدعون» كائنا «شخصيا» كي يقوم بأي شيء، كما أن اللاهوت لا يزعم أن الله «سبب» العالم، بأي معنى لهذه الألفاظ يرتبط بمعانيها الجارية. المقصد من الصلاة مثلا أن يوفّق المصلي موقفه من العالم مع الموقف الأخلاقي. لقد بدا لمعظم المؤمنين بالأديان أن هذا يمثل إعادة تأويل للخطاب الديني، عوضا أن يكون تصورا للدين كما يمارس ويعتقد تقليديا. يسلم بعض الإيمانيين الفتجشتينيين بأنهم يعيدون تأويل اللغة الدينية، زاعمين أن لعبة اللغة المؤولة على هذا النحو جديرة بأن تلعب، في حين أنها حين تؤول وفق الطريقة التقليدية شبيهة بخرافة غير مبررة.

يفضي بنا هذا إلى السؤال المركزي ما إذا كانت هناك مبررات جيدة للاعتقاد في وجود إله كما هو معتقد تقليديا. لقد زعم البعض أنه إذا وجد المرء نفسه معتقدا في وجود إله، فإنه يعقل الاعتقاد في هذا دون حاجة للبحث عن براهين تدعم الزعم ـ تماما كما أنه يعقل الاعتقاد في أن البشر الآخرين يحتازون على أفكار وانفعالات، أو أن العالم لم ينبثق للوجود منذ خمس دقائق فقط، حتى لو لم يستطع التفكير في براهين تدعم هذه الاعتقادات. الرؤية التي تقر عدم حاجة الاعتقاد في إله إلى دعم من أي شاهد هي رؤية «الابستمولوجيا

المصلحة» التي دافع عنها آلفن بلانتيجا. المعتقدات الأساسية معتقدات يعتقدها المرء ليس بسبب كونها مدعومة من قبل معتقدات أخرى يقرها. «المعتقدات تكون أساسية بالمعنى الدقيق إذا كان المرء مبررا في إقرارها حتى لو تكن مدعومة من قبل معتقدات أخرى». ما يسميه بلانتيجا «التأسيسية الكلاسيكية» هي المذهب الذي يقر أن المعتقدات الأساسية الوحيدة هي المعتقدات البيّنة بذاتها (الاعتقاد في الحقائق المنطقية، من قبيل 2+2=4)، المعتقدات الراسخة (المعتقدات الخاصة بأوضاعنا الذهنية الراهنة)، والمعتقدات البيّنة للعيان الحسي (المعتقدات المتعلقة بما ندركه حسيا). يبدو أن التأسيسية الكلاسيكية تستلزم أن الاعتقاد في وجود إله ليس أساسيا بالمعنى الدقيق، ما يجعله في حاجة إلى أن يؤسس على معتقدات أخرى، أي في حاجة إلى تبرير بحجج تركن إلى معتقدات أخرى. يجادل بالنتيجا بأن التأسيسية الكلاسيكية تهزم نفسها لأن الاعتقاد فيها (وفق معيارها) ليس اعتقادا أساسيا بالمعنى الدقيق، كما أنه لا يبدو أنها قابلة للدعم وفق معتقدات أخرى. ما أن نتخلى عنها، فيما يضيف بلانتيجا، حتى نفقد كل مبرر جيد لإنكار إمكان أن يكون الاعتقاد في وجود إله اعتقادا أساسيا بالمعنى الدقيق. غير أن الفرق عن المعتقدات التي ذكرت في بداية هذه الفقرة يتعين في أن هذه المعتقدات يقرها الجميع ولا أحد يرتاب فيها بجدية ومن ثم فإنها، فيما يجادل آخرون، حالات مثالية للمعتقدات التي نحن مبررون في البدء بها حين نتشيد رؤيتنا للعالم. وجود الله لا ينتمي إلى هذه الطائفة، ومن المعتاد أن يزعم الفلاسفة حاجته إلى برهان، أقله برهان من الخبرة الدينية.

كان هناك موروث في الفلسفة الغربية للبراهين على وجود الله. تركن معظم هذه البراهين إلى ظواهر ملاحظة وتخلص إلى إله يزعم أنه يفسر حدوثها. هكذا يجادل *البرهان الكوزمولوجي من الكون إلى إله خلقه، والبرهان الغائي من نظام الكون (إما من حيث امتثاله لقوانين الطبيعة، أو من حيث اشتماله على حيوانات وبشر في بيئة مناسبة) إلى إله جعله كذلك، وهكذا. (هناك استثناء واحد يتعين في *البرهان الأنطولوجي، الذي يبدأ من مقدمات تشكل حقائق تصورية). البرهان من الوعي يجادل من وجود كائنات تجسد وعيا (البشر والحيوانات) إلى إله وهب لهم هذا الوعي. البرهان من *الخبرة الدينية يجادل من حدوث خبرات دينية (خبرات يبدو لأصحابها أنهم واعون بالله) اختبرها ملايين البشر من مختلف البلدان والثقافات إلى إله يشكل موضع وعيهم الحقيقي. من المهم لتقييم قيمة مثل هذه البراهين أن نقرر ما إذا كانت تعد براهين استنباطية أم *استقرائية، وما إذا كانت تقوم جملة واحدة أو على نحو منفصل. إذا اعتبرت براهين استقرائية، فسوف تشبه براهين العلماء التي تركن إلى معطيات ملاحظة وتخلص إلى فروض تتعلق بكينونات غير ملاحظة تسبب المعطيات الملاحظة، مثل برهان عالم الفيزياء الذي يركن إلى ملاحظة خطوط على لوحات فوتوغرافية ويخلص إلى كونها مسببة من قبل إلكترونات أو البوزترونات [جسيمات موجبة ذات كتل تعادل كتل الإلكترونات]. هذا يعني أن البراهين لا تضمن صدق فرض العالم، ولكن كلما تنوعت البيانات، كان الفرض أكثر رجحانا. يتوجب تقويم البراهين على وجود الله قبالة البراهين ضد وجوده. أهم هذه البراهين توفره *إشكالية الشر: الإله كلي القدرة والخيّر على نحو كامل لا يسمح بوقوع الألم والمعاناة.

تكون البراهين على وجود اله أكثر معقولية حين تعتبر استقرائية وتعتبر جملة واحدة. البراهين التي تركن إلى معطيات ملاحظة وتخلص إلى فرض تفسيري في العلم، التاريخ، أو أي مجال آخر، تجعل الفرض محتملا، وفق رأي كاتب هذا المقال، حال (1) كون الفرض صادقا، من المرجح أن المعطيات سوف تحدث، (2) حدوث المعطيات ليس مرجحا في خلاف تلك الحالة، و(3) الفرض بسيط. (*البساطة). هكذ يكون الفرض القائل بأن جون قد ارتكب جريمة مرجح بقدر ما تكون (1) الدلائل من النوع المتوقع لو أنه هو المجرم، (2) ما كان لها أن تكون متوقعة لو لم يكن هو المجرم، و(3) الفرض بسيط. بساطة هذا الفرض إنما تكمن في أنه فرض يقر أن شخصا واحدا قام بفعل سبب كل الدلائل. الفرض الذي يقر أن أشخاص متعددين قاموا، دون تعاون بينهم، بأفعال منفصلة سوف يكون فرضا أكثر تركيبا، ولذا سوف يحقق الشرط الثالث بدرجة أقل. إذا اعتبرت البراهين على وجود الل براهين على فرض تفسيري، يتوجب أن تقوّم وفق تلك المعايير. اعتبر البرهان الغائي الذي يركن إلى التطابق شبه التام من قبل الأشياء المادية مع قوانين الطبيعة، أي حقيقة أن كل الأشياء المادية عبر زمان ومكان لامتناهيين تحتاز على القدرات والإمكانات نفسها على أن تسلك بطريقة متشابهة (مثال جذب بعضها البعض وفق قوانين نيوتن، أو أية قوانين طبيعية صادقة أكثر تركيبا). يحاول البرهان إذن أن يثبت (1) يحتاز الله على مبررات لإحداث مثل هذا النظام، (2) خلافا لذلك، يتوجب أ

يكون ذلك مصادفة هائلة غير قابلة للتفسير، و(3) الله كائن بسيط. إنه يجادل دفاعا عن (3) بأن الفرض يصادر على كائن واحد هو أبسط أنواع الأشخاص الذين يمكن وجودهم، يحتاز على درجات لامتناهية (لا حدود لها) من خصائص المعرفة والقدرة والحرية المتضمنة في كون الكائن شخصا.

تعزو كل الأديان قيمة كبيرة للإيمان. ولكن كيف يتوجب فهم «الإيمان»؟ إذا اعتبر اعتقادا فيما يرجح بطلانه، سيبدو أن مناقبه قليلة. ولكن إذا فهم على أنه إهابة المرء نفسه كلية بغية الحصول على خير عظيم (مثال رؤية الله من قبل المرء وآخرين) حيث تكون إمكانية الحصول على ذلك الخير ليست أكثر من محتملة، سيبدو أقرب لأن يكون فضيلة.

تشتمل مزاعم أخرى، مشتركة بين كل الأديان الغربية على الزعم بأن الله يسمع الصلوات ويستجيب لها، أحيانا بمعجزات؛ أن الله أوحى بحقائق بعينها؛ وأن هناك حياة بعد الموت يتمتع فيها الخيّرون برؤية الله ويحرم الأشرار منها إلى الأبد. غالبا ما تفهم المعجزة على أنها اختراق لقانون طبيعي عبر تدخل الله في العالم. ولكن كيف يكون الشيء قانونا طبيعيا إذا كان يخرق، ومن ثم ثمة استثناءات لعملياته؟ هل قانون الطبيعة المزعوم الذي لا يتنبأ دوما بطريقة صحيحة قانون طبيعي فعلا؟ تقر إحدى الإجابات اعتبار استثناءات قانون الطبيعة المزعومة إثباتا لكونه ليس قانونا فقط إذا كانت هناك استثناءات يمكن تكرارها: إنك لا تثبت أن «كل المعادن تتمدد بالحرارة» ليس قانونا طبيعيا إذا أثبت أنه حين يسخن معدن بعينه في ظروف بعينها، فإنه لا يتمدد على نحو منظومي. الاستثناء العارض غير القابل للتكرار اختراق، وإذا سببه الله فهو *معجزة. لدى هيوم برهان شهير (*Enquiry Concerning Human Understanding*, sect. 10) يثبت فيه استحالة وجود توازن في الشواهد في صالح حدوث معجزات وفق هذا الفهم. لإثبات وقوع حدث إعجازي ح في الوقت ت، نحتاج أولا لإثبات وجود قانون طبيعي ما يخترقه ح. نحتاج إلى الكثير من الشواهد مما حدث في مناسبات كثيرة أخرى لتبيان أن القانون المزعوم ق قانون طبيعي (مثال، شواهد ملاحظين تبين أنه في مناسبات أخرى سلكت الأشياء على النحو الذي يتوقعه ق). غير أن هذه الشواهد سوف تنزع شطر تبيان أن ق سوف يمتثل له في أوقات أخرى، بما فيها ت. الشواهد في صالح ح سوف تقتصر على شهادة عدد قليل من الملاحظين، ومن ثم فإن قوة شاهدهم سوف تهزم من قبل قوة شهادات الكثير من الملاحظين الذي شهدوا لعمليات ق في مناسبات أخرى كثيرة. ثمة رد واضح مفاده أن المجاميع الكلية ليست بهذه البساطة: شواهد الملاحظين المتعلقة بما حدث في مناسبات أخرى مجرد شواهد غير مباشرة على ما حدث في ت، في حين أن شاهد الملاحظين في ت شاهد مباشر ومن ثم فإنه أبلغ قوة.

لماذا لم يجعل الله الطبيعة كاملة أصلا؟ لماذا يحتاج إلى التدخل في النظام الطبيعي؟ قد يتعين أحد مبرراته في رغبته في الاستجابة لصلواتنا. إنه يود أن يحدث الخير استجابة لطلب البشر؛ ولجعل هذا معقولا، فإنه يجعل الطبيعة قابلة للتحسن. ثمة مبرر آخر للقيام بالمعجزات يتعين في إهابة سلطته لنبي صلى علنا من أجل حدوث معجزة أو لنبي طرح تعاليمه معززة بمعجزة، بحيث يصادق على تعاليم النبي علنا بوصفها وحيا من الله. إن فلسفة الدين معنية بما إذا كان متوقعا من الله أن يوفر الوحي، وبهوية الاختبارات التي تختبر هذا (مثال ما إذا كان القرآن أو الإنجيل المسيحي والعقائد ترصد مثل هذا الوحي). كتاب جوزيف بتلر *The Analogy of Religion* (1736) نقاش شهير لهذه المسائل.

اتساق افتراض قدرة البشر على البقاء بعد موتهم يرتهن بالتصور الصحيح في *الهوية الشخصية. (*الخلود). إذا كانت مثل هذه الحياة ممكنة، فإن السؤال يثار عما إذا كانت ما تزعمه المسيحية والإسلام وبعض الأديان الأخرى بخصوص طبيعة الحياة الآخرة يتسق مع خيرية الله. تزعم مثل هذه الأديان أن الخيّر (الذي يحكم بأنه خيّر وفق إيمانه أو عمله ـ البروتستنت يؤكدون الإيمان، والكاثوليكيون يؤكدون العمل) سوف يتمتع برؤية الله إلى الأبد، في حين سوف يحرم منها الأشرار إلى الأبد، وقد يمكثون في جحيم ألم حسي لا ينتهي. هل يمكن لإله خيّر أن يقوم بهذا؟ تقر إحدى الإجابات أن الكائنات البشرية في حياتهم الدنيا يشكلون طبيعتهم بطريقة حرة؛ والشخص ذو الطبيعة الخيّرة وحده القادر على التمتع برؤية الله: البشر هم من يقررون في النهاية مصائرهم.

في السنوات الأخيرة لم يقتصر تطبيق الأساليب والنتائج الفلسفية في الموروث الأنجلوأمريكي للفلسفة على مزاعم الأديان الغربية الأكثر عمومية، بل طبقت أيضا على تعاليم مسيحية على نحو خاص. تشتمل هذه على ثلاثة تعاليم مسيحية مركزية، التثليث (أن الله ثلاثة أشخاص في جوهر واحد)، التجسيد (أن الله يصبح متجسدا في هيأة بشر، المسيح عيسى)، والتكفير (أن

حياة المسيح وموته تكفير عن خطايا البشر). تتعين المهمة الفلسفية الأولى في تحديد مدى إمكان طرح معنى واضح لهذه التعاليم؛ أما الثانية فتتعين في اعتبار ما إذا كانت هناك أية أسس للاعتقاد في صحتها. عادة ما يفترض أن الوحي يشكل الأساس الرئيسي، غير أنه قد تكون هناك أيضا أسس قبلية تشهد عليها أو ضدها. ثمة فحص لتعليم التجسيد في كتاب توماس ف. موريس، *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, NY, 1986).

ر.ج.س.

*الدين، الارتيابية بخصوص؛ الله، براهين على وجود؛ الله، براهين ضد وجود؛ العلم، إشكاليات فلسفة؛ العلم، تاريخ فلسفة.

J.L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford, 1982).

T.V. Morris, *Our Idea of God* (Notre Dame, Ind., 1991).

A. Plantiga and N. Walterstorff (eds.), *Faith and Rationality* (Noter Dame, Ind., 1983).

L.P. Pojman (ed.), *Philosophy of Religion: An Anthology* (Belmont, Calif., 1987).

R. Swinburn, *The Existence of God* (Oxford, 1979).

* **الدينية أ، وب.** يميز كيركجرد بين «مرحلتين» أو «مجالين» للوجود، يقول عن الأول إنه شرط ضروري للثاني. كما في مرحلة كيركجرد الأخلاقية، تحافظ الدينية أ على الافتراض المثالي القائل بأن الحقيقة الأبدية في متناول البشر، باستثناء أنه بينما في حالة الأخلاق توفر الواجبات الاجتماعية والعائلية الموحاة ذاتيا سبيل الوصول، فإنه في هذه الحالة تكرس الحقيقة عبر نكران الذات ويعبر عنها في مقولات *التوجه الباطني (الانسحاب، المعاناة، والذنب). تتصور الدينية أ الحقيقة على أنها شيء يجب تذكره. عبر مطابقة المعرفة البشرية للتاريخ تجعل الدينية ب الحقيقة عملية، موجهة مستقبليا، ومرتهنة بدخول الأبدي الزمن في شكل بشري كمثال أخلاقي. هذه هي المسيحية، وحتمية مواجهة مفارقة التجسد، يحقق الإيمان المسيحي أعلى درجات التوجه الباطني.

أي.هـ.

S. Kierkegard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton, NJ, 1990).

* **الدين، الارتيابية في.** لا ريب أنه كان هناك تيار فكري ضد ديني قوي في تاريخ الفلسفة الحديثة، التالي من ضمن مصادره المتعددة المتمايزة إلى حد كبير.

في *Dialogues Concerning Natural Religion* يبين «فيلو» هيوم كيف أن خيالنا في التأمل الكوزمولوجي يتفوق على قدرتنا على التدليل أو الاعتراض. قد نجادل (مع «كلينثس») دفاعا عن علة متناهية مشبّهة للعالم، أو قد نكون(مع «ديما») أكثر عدلا مع التسامي والغموض الإلهي - ولكن عمليا نظير ثمن اللاأدرية (وإن كانت ذات توجه ديني). كلا الدربين لا يفضي إلى *إله الإيمان المسيحي.

عند كانت، البراهين التقليدية على وجود الله ترتهن جميعها *بالبرهان الأنطولوجي، الذي يعتبر الوجود، على نحو فاسد، محمولا وكمالا. البرهان على وجود الله الذي يركن إلى العالم يتضمن أيضا بسطا ضمنيا لمفاهيم مقولية (خصوصا «السبب»)، لا توظف على نحو موثوق به وضروري إلا ضمن العالم الظاهراتي وحده.

اعتبر كل من شوبنهور ونيتشه أن البرهنة على معتقد إيماني قد فشلت كلية: لم تعد الإيمانية بديلا ممكنا - يمكن إعلان أن الله قد «مات». تتعين المهمة الآن في قبول وتطوير نتائج رؤية لاإيمانية في العالم.

يحكم نقاد البراهين الغائية بأنها أضعف من أن تقدر على الانتقال من منظم العالم إلى خالقه؛ أيضا يعتقد أنها تعرضت إلى تدمير حاسم من قبل تفسيرات طبائعية تطورية لتطور الأشكال الحية. لم يعد من الضروري الزعم بوجوب أن تعرض العلة مستوى أعلى وجوديا من نتيجتها، أن الأصل السببي للعقل والذهن مثلا محتم أن يكون هو نفسه عاقلا؛ وثمة فهم غير عاطفي تطّرد تفاصيله للعالم الحي، مثال كون الافتراس المتبادل بين الأنواع يصعّب من فرض غائية حميدة أو رؤية عمل تقوم به «يد الله».

يرحب بعض اللاهوتيين بانتهاء الدين الطبيعي، مجادلين بأن المعتقد المسيحي مؤسس كلية على الوحي. غير أن الركون إلى التعاليم الموحى بها، الذي يشير أساسا إلى وثائق إنجيلية، لا يعد سبيلا إلى معتقد جديد بقدر ما يعد سبيلا إلى نوع آخر من القلق - على الشكوك التاريخية المتطرفة التي كشفت عنها الانتقادات المدرسية الإنجيلية. فضلا عن ذلك، ليس بمقدور المكون «الموحى به» أن يشكل كل أساس المعتقد المسيحي. ثمة حاجة إلى معنى فلسفي لربط المحتوى الموحى به بالمصدر الإلهي المزعوم، إذ لا غنى عن مكون لاهوتي عقلاني.

هناك طائفة أخرى من الصعوبات تواجه المعتقد المسيحي تركز على قضايا في فلسفة العقل. مرة أخرى يتقارب العلم مع الفلسفة في طرح الإشكالية. كلما كان فهم التجسد الوعي والحياة الشخصية المتوفر أكثر

تفضيلا، عظمت شدة الضغوطات شطر صور المادية والفيزيقانية، وقلت معقولية المعتقدات الدينية المتعلقة بحياة ذهنية لاجسدية أو «روحية» ـ أكانت حياة الله أو حياة «النفس» البشرية. إذا رد المؤمن بتعليم البعث عوضا عن بقاء أرواح غير متجسدة، تظل هناك إشكاليات فلسفية جادة تتعلق بالهوية الشخصية: هل الفرد المبعوث الشخص الذي مات «نفسه»، أم تراه شخصا جديدا، رغم أنه متماه نوعيا مع الميت؟

تستمر تلك الإشكاليات في مجال *الخبرة الدينية. تتضمن كل حالات المواجهة المباشرة بين الأشخاص حضورا جسديا وسلوكا مرئيا ومسموعا. المعتقد الديني الذي سبق تأسيسه بطريقة جيدة لا تضيره مثلا فكرة الصلاة لإله لا يسمعه ولا يراه أحد؛ وقد يختبر المؤمن حسا حيا قويا بواقعية الله. غير أنه أصبح استخدام مثل هذه الخبرة الدينية بوصفه حجة على وجود الله أقل إقناعا بكثير. ثمة تفسيرات طبائعية، فرويدية وخلافها، طرحت للخبرة الدينية؛ وغالبا ما تقاس الخبرات الدينية والصوفية على الخبرات الناتجة عن تعاطي المخدرات وأوضاع الوعي فوق العادية. ليس بمقدور هذه التفسيرات أن تحل بدلا من التفسير الإيماني، غير أنه لا ريب أنها تتحدى استخدام مثل هذه الخبرات في المنافحة عن الإيمانية.

يبحث بعض الفلاسفة الدينيين في الخبرة الدينية عن بديل للبراهين النظرية التقليدية على وجود الله. غير أن طرح برهان أخلاقي معقول على وجود الله يتطلب فيما يبدو كنقطة بدء نوعا من النظريات الأخلاقية «المعرفانية» أو «الواقعية» أو العقلانية. لا تصور انفعالي تعبيري للحكم الأخلاقي بمقدوره تأسيس استدلال على مصدر إلهي لوجود العالم. حتى أنصار *الواقعية الأخلاقية المعاصرين يصرون غالبا على أنهم يتعاملون مع تبصرات بشرية في الواقع البشري، لا مع كشف عن منطقة ترانسندنتالية من القيم.

ربما تشكل «*إشكالية الشر» الإشكالية الأكثر إرعابا وصعوبة في سياق الصعوبات التي تواجه الإيمانية. إذا كان الكائن الذي يعتمد عليه الكون شخصيا، والتفسير الإيماني تفسير شخصي، وبحسبان أن الله هو أساس العالم المتفرد، ليس كمثله شيء، كلي القدرة، فكيف نفسر درجة المعاناة الهائلة في ذلك العالم المخلوق؟ إذا كنا نجد في قوانين الطبيعة الأساسية للعمليات قابلية للفهم، بساطة، أناقة، وجمال، فكيف نفسر غياب أي جمال مناظر في نمط (أو غياب نمط) توزيع الرضا، التحقق، والمعاناة في حيوات الكائنات الحساسة؟ القصص التي تروى عن العالم بوصفه «وادي خلق الأنفس» محدودة التطبيق، فهي لا تفيد في فهم معاناة البهائم، أو المعاقين ذهنيا منذ ولادتهم. أيضا ليس هناك معنى تم عزوه «للسماح بالمعاناة البشرية بهذه الشدة غير المستحقة إلى درجة أنه لا غبطة مستقبلية تبدو تعويضا جائزا أخلاقيا.

غير أننا نكون قد طرحنا الأمر من منظور أحادي لو أننا تركناه هاهنا. يمكن الزعم بأن الأعمال الفلسفية المهمة مستمرة في كل مجالات تلك الإشكاليات، أعمال تتعلق بالمسائل الدينية، وبعض الإشكاليات على الأقل نسبة إلى الحالة الارتيابية تم تحديها بطريقة جادة. لقد فشل هيوم وكانت حقا في تدمير «الإثباتات» الإيمانية. لقد اشتعلت المناظرات ثانية في كل واحد من تلك البراهين. ثمة إعادة تقصي لافت *للبراهين الكوزمولوجية ظهرت أخير (جرايسز، مللر)؛ كما دوفع عن *البراهين الغائية في صور جديدة (سونبرن)، في حين أن «التدقيق» الذي شهدته الكوزمولوجيا المعاصرة دشن مرحلة جديدة في الحوار بين العلم والدين.

وأخيرا، استعيض عن نظريات *الدلالة التي ركنت إليها الارتيابية الفلسفية في منتصف القرن العشرين بشدة بتصورات أكثر تركيبا. إذا كانت فلسفة اللغة والاحتياز على دلالة مركب إلى حد يمكّن من التعامل مع التنظير العلمي المعاصر (مع نماذج الفكر والمفارقات الخاصة بنظرية الكم مثلا)، فلن تكون قادرة على رفض كل اللغة الدينية واللاهوتية. نماذج الفكر، الاستعارة، والمفارقات التي تنشأ في ذلك السياق تظل تستحق صبرا وتحليلا حذرا.

ر.و.هـ.

*الله والفلاسفة؛ الإلحادية واللاأدرية؛ الدين، تاريخ فلسفة؛ الدين، إشكاليات فلسفة.

C.F. Delaney (ed.), *Rationality and Religious Belief* (Notre Dame. Ind., 1979).

G. Grisez, *Beyond the New Theism* (Notre Dame. Ind., 1975).

J.L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford, 1982).

B. Miller, *From Existence to God* (London, 1992).

R. Swinburn, *The Existence of God* (Oxford, 1979).

*** الدين، تاريخ فلسفة.** بحسبان أن الترجمة الإنجليزية لكلمتي «فلسفة» و«دين» تقابلها عشرات المعاني في اللغات الأوربية منذ القدم، يستحيل التحدث عن «فلسفة الدين» كما لو أنها موضوع واحد عبر تاريخ الفكر الغربي. الراهن أن هذا المصطلح غامض حتى في الاستخدام المعاصر، كما أن تطبيقه التاريخي قد يثير أي

عدد من الإشكاليات. غير أنه حصل على معنى اصطلاحي محدد نسبيا في الفلسفة الأنجلوسكسونية المعاصرة. تشتمل «فلسفة الدين» على تحليلات فلسفية لمفاهيم ومعتقدات بعينها تعد مركزية نسبة إلى الأديان الغربية الموحدة خصوصا المسيحية. عادة ما تشتمل هذه المفاهيم والعقائد على عقلانية الإيمان *بالله، قابلية وجود الله للبرهنة، الخاصية المنطقية للغة الدينية، والتناقض البادي بين الصفات الإلهية وجوانب من العالم - بين كلية القدرة والشر، التدخلات الإعجازية والقانون الطبيعي، كلية العلم والإرادة الحرة مثلا. اشتمل المجال أيضا على مواضيع تتعلق بعث الله، وحي الإنجيل، الطقوس الدينية أو القرابين المقدسة، غفران الخطيئة، الخبرة الصوفية، والخلود الشخصي.

تعد «فلسفة الدين» ومكافئاتها الأوربية مصطلحا فلسفيا جديدا نسبيا. لقد استخدم قرب نهاية القرن الثاني عشر بديلا أو تحديدا للمصطلح الأقدم «اللاهوت الطبيعي». هكذا نجد في نصوص ثمانينيات وتسعينيات القرن الثامن عشر أن محتوى «فلسفة الدين» مجموعة من الحقائق الممكن اكتشافها عقليا تفيد الدين وفي متناول الفلسفة. فلسفة الدين المستنيرة وسيلة لمواءمة فلسفة نقدية جديدة مع مسيحية قويمة بعض الشيء. غير أن المصطلح كان سبق أن غير معناه بحلول العقود الأولي من القرن التاسع عشر. عند قراء شلايرماخر، تشير عبارة «فلسفة الدين» إلى تعاليم أخلاقية وجمالية تتعلق بالمقاصد الكونية. عند هيجل، على الأقل دراسة لسبل تمثل الله في الوعي الديني. لذا فإنها واحد من آخر أسس التوجه شطر فهم فلسفي مناسب للإلهي. إن «فلسفة الدين» تحتاز على شيء شبيه كثيرا بالمعنى الهيجلي في عمل جون كيرد *An Introduction to the Philosophy of Religion* (1880)، وهو أحد النصوص الذي روج للمصطلح بالإنجليزية. الراهن أن الدلالة الهيجلية للعبارة ظلت قوية عند متحدثي الإنجليزية حتى خمسينيات القرن العشرين لدرجة أن بعض الفلاسفة التحليليين فضل الحديث عن «لاهوت فلسفي» عوضا عن «فلسفة الدين». إن هذين التعبيرين يستخدمان الآن في معظم الأوقات بوصفهما مترادفين.

بصرف النظر عن التعبير المستخدم، من المهم أن نلحظ «فلسفة الدين» المعاصرة الناطقة بالإنجليزية تعامل مواضيع وبراهين سبق أن اعتبرت منتمية إلى دراسات مختلفة جدا. لقد كانت تلك المواضيع والبراهين منتمية إلى ما يسميه بعض فلاسفة اليونان «فلسفة» أو «ميتافيزيقا»، وما يسميه آباء المسيحية والوسيطيون «الحكمة» أو «التعاليم المقدسة» أو «اللاهوت»، وما يسميه الكتاب المتفلسفون في الفترة الحديثة «علم اللاهوت الطبيعي» أو «التمهيد للإيمان» أو«الدين الطبيعي». إن هذه الألقاب المختلفة إنما تشير إلى رؤى مختلفة جدا في المبادئ والإجراءات المستخدمة في التعامل مع مثل هذه المواضيع والبراهين. ما يتبقى في هذا المقال يشير إلى قليل من الأكثر أهمية وتأثيرا من تلك الرؤى.

تناول الفلاسفة اليونانيون الذين سبقوا سقراط ما نسميه بالمسائل الدينية بطرق ثلاث. أولا، نقد بعضهم بل سخر من الجوانب المنافية للعقل أو المتناقضة في المفاهيم الدينية العادية. هكذا هاجم اكسينوفانس لاأخلاقية وتشبيهية تصورات الشعراء للآلهة. ثانيا، عرض بعض أسلاف سقراط أسبابا ميكانيكية أو مادية لحوادث كانت عزيت بشكل أكثر مباشرية إلى قصد أو تصميم إلهي. ثالثا، رغب كثير منهم في فهم الإلهي نفسه بطرق تعارض مفاهيم اشتقت من الخبرة العادية. تم الاستخفاف من جهودهم في الاتجاهين في الخيال العام بوصفها فسقا مقنعا بطريقة سيئة. هكذا يستطيع أن يصور في *Clouds* كل المتفلسفين على أنهم لادينيون، وكان بالمقدور اتهام سقراط في المحكمة على نحو معقول بأنه كان يخلق آلهة جديدة.

مع أفلاطون وأرسطو، تغيرت هذه العلاقات الثلاث بالدين بطرق ثبّتت الكثير من النقاش اللاحق. لقد دافع سقراط أفلاطون عن الأساطير التقليدية وشارك في الطقوس المدنية. إنه يرد على تفصيلات فيادروس لأسطورة بوريس وأورثيا، مثلا، وينكر من يفسرها بطريقة أكثر طبائعية (*Phaedrus* 229b-230a). أيضا فإن يبرر الذهاب إلى الاحتفالات الدينية (*Republic* 327a) ويشير مرارا إلى طقوس دينية سرية. آخر كلماته أمر بالقيام بتضحية طقسية من أجله (*Phaedo* 118a). بطريقة أكثر رسمية، غالبا ما ترفض محاورات أفلاطون الشكوك حول الإلهي. الغريب الإيلي يقتبس من ثيوتيتس رفضا شديدا *للاأدرية واعتراف بأن كل ما في الطبيعة يصدر عن الإلهي (Sophist 265c-e). الأثينيون في Laws يطرحون عينات كثيرة من البراهين ضد من ينكر وجود، طبيعة، وعناية الآلهة (الكتاب 10). في الوقت نفسه، يدافع أفلاطون ويمارس إعادة تقويم مكثفة للتصورات الشعرية للآلهة الأوليمبية، ويؤلف أساطيره الخاصة ليعلم كيف يختلف الإلهي عن المفاهيم العادية فيه. مفاد تعليمه المستمر أن الكينونات البشرية في الحياة الحاضرة تعرف القليل الذي لا يكفي عن أنفسها وأقل عن

الإلهي. عمل الفلسفة إذن إنما يتعين في قيادة الأنفس خارج شرك الأوهام الحسية خاصة السياسية بحيث يتسنى لهم البدء في مشاركة الإلهي. يشتمل التمثيل الأفلاطوني لهذه الرحلة على إشارات من أنواع مختلفة لأفعال إلهية، بما فيها الوحي والحكم. غير أن أخلد تمثيلات أفلاطون للفعل الإلهي إنما نجده في *Timaeus*، الذي يخبرنا بقصة الحرفي الإلهي، مهما كانت ساخرة أو مجازية، الذي يخلق الأكوان.

يستحيل تحديد قدر اللغة والصور الخاصة بالدين المدني والهدى في الطوائف السرية المتضمن في أعمال أرسطو. لم يتبق سليما سوى الكتابات الخاصة بطائفة بعينها والمدرسية، التي تشتمل على انتقادات لحالات سوء فهم رائجة ولحظات شعرية. الأكثر أهمية نسبة للمواريث اللاحقة براهين أرسطو على وجود محرك إلهي أول للأكوان وتحديده لخصائص هذه الكينونة. في نهاية *Physics* (الكتاب 8)، وفي أوج *Metaphysics* (الكتاب 10) حيث يلخص براهينه، يجادل أرسطو بأن استحالة المتراجعة اللامتناهية في الحركة يتطلب وجود كائن متحقق على نحو كامل يسبب كل الحركات الأخرى عبر كونه الموضوع الكلي للرغبة. في الفقرة نفسها من *Metaphysics*، يصف أرسطو حياة هذا الكائن على أنها تفكير لامتناه في ذاته، تفكير ينتج بركة لا تنقطع. باستثناء هذه الفقرة، وتلميحات للترضية في مواضع أخرى، لا تهب الأعمال الأرسطية معنى للفاعل الإلهي ولا ريب أنها لا توحي بوجود صانع للأكوان.

فصّل في التعاليم الأفلاطونية والأرسطية في مختلف الاتجاهات خلال العهد القديم. لقد دخل كل منهما في علاقات مركبة مع تعاليم الرواقية، التي كانت في فترة ما الفلسفة المفضلة عند الطبقات الرومانية الحاكمة. تأويل الرواقيين للألم والحظ السيئ كان ممكنا بسبب تعليم مطلق في العناية الإلهية. كان الرواقيون مهتمين جدا بالمذهب المادي، وقد شكلوا عددا من النظريات في أصل الكون. غير أنهم رأوا أن العمليات المادية تتم تحت تحكم عقل إلهي، يمكن على نحو تام أن يربط بالآلهة المدنية التقليدية. لقد تجادلت المدارس الثلاث ـ الأفلاطونية، الأرسطية، والرواقية ـ بإسهاب مع اللادين الرقيق الذي قال به الأبيقوريون، الذين اعتبروا تدخل الآلهة في الشؤون البشرية قصصا خيالية مؤذية. «الآلهة» التي سمح بها الأبيقوريون مادية وطبيعية تماما، عرضة لنفس قوانين المتعة والسكينة التي تقيد الحياة البشرية. ثمة توضيح رائع للنزاع بين هذه الرؤى، يزدري التعاليم الأبيقورية بوجه عام، تجده عند شيشرون في *On the Nature of Gods*.

تغير مسار التأمل الفلسفي في الإلهيات منذ القرن الأول ب.م. بسبب الاتصال باليهودية ثم المسيحية. وكذا حال مسارات هذين الدينين. في الفلسفة الوثنية أنتج الاتصال اهتماما مجددا بوصف الإلهيات والسعي وراءها. في اليهودية والمسيحية ثمة جهد نشط وربما مفاجئ لعرض مزاعم الوحي بطرق فلسفية. التجديد ضمن الفلسفة الوثنية اتضح خصوصا في ازدهار الأفلاطونية المحدثة اللافت، التي اشتملت على شخصيات مثل أفلوطين، فورفريوس، وامبليكوس. لم تفض هذه فحسب إلى قراءات صوفية لأفلاطون، بل أفضت أيضا إلى دفاع فلسفي عن وثائق وممارسات وثنية. يمكن استبانة الجهد الجديد الذي بذل في التعبير الفلسفي ضمن الفلاسفةاليهود عند فيلون، وضمن المسيحيين عند كل من الأسكندري واوريجن. أيضا فإنها لم تفض فحسب إلى تقص فلسفي للعهد القديم، بل أفضت أيضا إلى زعم بأن الفلسفة موجودة فيها ـ بل أن الفلسفة قد جاءت إلى اليونانيين عبر اسرائيل.

مع بداية القرن الرابع أو الخامس ب.م.، أصبح من الصعب الحديث بأي معنى عن «فلسفة الدين»، إذ أصبح من الصعب التحدث عن الفلسفة على نحو منفصل عن الدين. بعد نحو عام 500 ب.م.، أدرجت الفلسفة ضمن ثلاثة أديان موحدة ـ اليهودية، المسيحية، والإسلام. واصل المفكرون الأكثر أهمية في هذه الأديان الثلاثة التدريس وكتبوا أعمالا تضمنت تركة الفلسفة القديمة بطريقة قوية وخلاقة. لكنهم لم يعتبروا تدريسهم وأعمالهم فلسفة، بل دراسة للقانون الإلهي، تأويلا للوحي الإلهي، تقنينا وتوضيحا للمواريث الدينية. من غير المسؤول أن نسمي هذا «فلسفة» أو حتى «فلسفة دين». لقد عرف المفكرون الوسيطيون الدينيون ما تعنيه «الفلسفة» عند الأقدمين، الذين استحدثوا الكلمة والنشاط. لقد أعجبوا ووقروا التركة القديمة، لكنهم رأوا أيضا أن أهداف الفلسفة القديمة قد تحققت بل تم تجاوزها تجاوزا حاسما على يد الوحي الإلهي. أن نسمي أعمال المفكرين الوسيطيين «بالفلسفة» إذن هو أن نتجاهل أو نبطل ما أوضحوه بهذا التوكيد. معظم الأعمال الوسيطة التي كتبت عن الله، الطبيعة، المعرفة البشرية، والعيش البشري فلسفية ودينية على نحو معمق، لكن أصحابها يعون أنها لم تكن فلسفة دين.

خلال الألف عام الممتدة من القرن الرابع إلى الخامس عشر، كرس الجزء الأعظم من الموهبة التأملية في الغرب لاعتبار مسائل تتعلق بالله. مجموع ما كتب

هائل على نحو مناظر. أفضل موضع للمسح الأول للتعاليم المعبر عنها فلسفيا من تلك الأعمال هو تاريخ الفلسفة اليهودية، البيزنطية، الإسلامية، أو «الوسيطة». ما يمكن أن يقال هنا هو إنه بالكاد لا يوجد عمل يغفل المسائل المثارة بسبب تصادم الفلسفة القديمة مع الأديان الموحدة. في كثير منها الموضوع المركزي هو الهدى أو الصعود من الفلسفة إلى الإيمان ـ كما في كتاب أوغسطين *Confessions* وكتاب بونافنتورا *The Mind's Way to God*. في نصوص وسيطة أخرى، توظف الفلسفة في التهيئة للإيمان المتضمن والمعبر عنه في اللاهوت. في كتاب بوثيوس *Consolation of Philosophy* تذكره شخصية الفلسفة بحقائق لا سبيل للإيمان دونها. رغم أن المسيح لا يظهر، فإنه غاية المذهب بأسره. مرة أخرى نجد أن التعاليم الفلسفية عند كابيلا وبرنارد سلفسترس وآلن لايل إنما تعرض مجازيا كرموز خارجية للتعليم المسيحي المعروض من الداخل. آخرون يصرون على وجوب أن تدرس الفلسفة كلها قبل الانتقال إلى مستويات اللاهوت الأعلى. يبدأ ميمون كتابه *Guide of the Perplexed* بتقريع تلاميذه لأنهم يريدون القفز فوق الفيزياء الفلسفية للوصول إلى مستوى أعلى. يجادل روجر بيكون بأنه لا شيء يمكن أن يعرف عن الله قبل دراسة اللغات، الرياضيات، البصريات، العلم الخبراتي، والفلسفة الأخلاقية. عند آخرين، خصوصا الأعمال «المدرسية» باللاتينية بعد عام 1200، أصبحت مصطلحات ومواضيع وبراهين الفلسفة الأرسطية مناسبة إلى حد حال دون ممارسة اللاهوت الأكاديمي بدونها.

تشتمل أية قائمة «للمدرسيين» الأكثر تأثيرا على توما الأكويني، جون دنس سكوت، ووليام أوكام. إن هؤلاء الثلاثة يستطيعون توضيح مدى وتنوع مزج اللاهوت المسيحي والتركة الأرسطية. عند الأكويني، يقوم اللاهوت باستخدام وتصحيح وإتمام أفضل ما في الفلسفة القديمة. إنه يهتم ويوقر الفلاسفة الوثنيين خصوصا أرسطو، الذي فسر أعماله بالتفصيل. ولكن أنى ما كتب معبرا عن آرائه الشخصية، بوصفه معلما للاهوت، فإنه يقوم على نحو منظومي بتغيير كل تعليم أرسطي يعلّمه، غالبا بطريقة تعارض مقصد أرسطو. يبدأ دنس سكوت برفض صريح لقبول أرسطو، لكن ما يسميه «بالأوغسطينية» في الحقيقة توليفة لتعاليم مستلهمة من أوغسطين، الأفلاطونية المحدثة الإسلامية، أسلافه المباشرين، وأرسطو مؤولا عبر ابن رشد. عادة ما يوظف سكوت هذه المصادر في طرح أسئلة لاهوتية صراحة ولتحليل أمثلة في المنطقة الحدودية بين النعيم الراهن ونعيم الجنة، بين الدنيوي والإعجازي. وأخيرا، نجد عند أوكام نقدا مستنيرا لأرسطو يهاجم الافتراضات اللغوية والمعرفية لأي لاهوت يستخدم نماذج أو براهين أرسطية. غير أن أوكام لا يكاد يبطل المسيحية. مبلغ أمله أن يبقي على الحدود الفاصلة محافظا في الوقت نفسه على قدرة الله.

تستمر كثير من النزوعات الإيمانية الوسيطة شطر الفلسفة خلال ما يسمى بعصر النهضة وبداية الفترة الحديثة. غير أنها تتعقد بطرق ثلاث على أقل تقدير. أولا، غالبا ما كانت حركات الإصلاح المسيحي التي بلغت أوجها في الإصلاح الديني شديدة النقد لاستخدام الفلسفة في اللاهوت، أو حتى استخدام المقاربات الفلسفية في الإلهي. لقد اختلف هذا النقد بشكل حاد من جماعة إصلاحية إلى أخرى، وغالبا ما تعايش مع الكثير من التعاليم الفلسفية. لقد سخر بتراتش من أرسطو في صالح الخبرة، ثم أخضع الاثنين إلى الإنجليل. أما ايراسموس فقد انتقد الاستخدامات المدرسية للفلسفة القديمة كلاهوت رديء وفيلولوجيا رديئة. غير أنه في حالات أغلب نشأ نقد الفلسفة عن مزاعم تتعلق بالتعارض بين الإنجيل والفلسفة، أو عن اعتقاد قوي في عقم العقل البشري، أو عن ثقة في أن الله سوف يعلمنا ما نحتاج بالوحي ـ وسوف يقوم بهذا غالبا من أجل الأقل تعليما.

نشأ التعقيد الثاني في علاقة الفلسفة بالمواضيع اللاهوتية من نزاع حاد حول نتائج العلم الجديد. إدانة جاليليو هو أشهر مثال على هذه الخصومات، رغم أنه الأكثر تعرضا لسوء الفهم. لقد جعلت المعارضة الدينية لنتائج العلم الجديد الفلسفيّة مؤلفي الفلسفة حذرين في التعبير عن آرائهم. هكذا أصبح من الصعب تفسير أعمالهم. في ظاهر نصوص ديكارت مثلا ثمة عقيدة كاثوليكية مدققة و إقرار للطاعة. غير أن ديكارت يتصرف بحياء بخصوص بعض آرائه الكوزمولوجية وهو يخفيها بطرق مختلفة قبل نشرها. أما سبينوزا فقد قام في *Theologico-Political Treatise* بسلسلة من الضربات والتوجيهات الخاطئة كي يجعل من غير المرجح أن يكتشف قارئ عادي أو غبي رؤاه في مصداقية النص الديني. ثمة حذر مشابه في أعمال تتعلق بشؤون دينية يمكن أن نستشعره في القرن التاسع عشر.

يأتي التعقيد الثالث من تحجير بل نضوب مفاهيم العقل الفلسفي والمعرفة الدينية. يمكن أن نلحظ هذا عند كتاب كاثوليكيين أثناء وبعد الحركة المضادة للإصلاح. لقد قوبل تهديد الإصلاح داخل الكنيسة

الكاثولوكية بتشريع عدد لا يحصى من التعاليم. إن هذا لم يقلص فحسب مدى التأمل الديني، بل رد كثيرا من اللاهوت إلى القانون. نتيجة لذلك ردت البراهين الدينية إلى شكل البراهين الشرعية ـ إلى برهنات عدائية، إلى تجميع نصوص إثبات، وهجوم مستمر على المواقف المعارضة.

لم تبطل هذه التعقيدات بأي حال اختلاط الفلسفة القديمة بالمواضيع الدينية أو الارتهان القديم للفكر الديني بالدروس الفلسفية. في حين أدت إعادة اكتشاف نصوص قديمة بعينها إلى ازدهار اللاأدرية عند بعض كتاب القرن السادس عشر، أكدت غالبية الفلاسفة المحدثين حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر وجود الله ونشاطه، واعتبر كثير منهم أنفسهم مسيحيين أو يهودا من نوع أو آخر. من منظور ينظر إلى الماضي، قد نقول إن بعض مفاهيمهم عن الله أو الدين وبعض طرقهم في عزل الدين عن العلم عجلت بانتهاء الارتباط الفكري مع أسئلة الدين. غير أننا لا نستطيع أن نقر أن معظم الفلاسفة في الفترة الحديثة لم يكونوا معنيين بالدين أو أنهم اعتبروا المسائل المتعلقة بالله تعاني من خلل عقلاني. إذا كان كثيرا من مروجي التنوير نقادا حادين للدين، فإنهم غالبا ما عبروا رؤى عن الأصل الإلهي أو التحكم في الطبيعة. الفيلسوف الأساسي الوحيد الذي يذكر غالبا بوصفه ضد ـ إيماني واضح هو ديفيد هيوم. عادة ما يعتبر كتابه *Dialogues Concerning Natural Religionr* شرعة لفلسفة الدين الحديثة. غير أنه يصعب كثيرا أن نجادل بأن الإلحاد نتيجة ذلك الكتاب، والشاهد المتوفر على إلحاد هيوم بيوجرافي أكثر منه فلسفي.

علاقة الدين بالفلسفة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر سبق ذكرها حين تحدثنا عن أصل مصطلح «فلسفة الدين». ما نحتاج إلى إضافته أن الفيلسوفين الأساسيين في هذه الفترة، كانت وهيجل، لم يستبعدا بأي حال المواضيع الدينية أو حتى العاطفة الدينية. إذا لم يبد أي منهما مسيحيا متشددا، فقد بذلا جهدا للحفاظ على نتائج دينية ولفتح المجال لخبرة لادينية. أيضا لم تكن مفاهيم كانت وهيجل معارضة لمفاهيم الدين العادي بحيث تشجع اللاأدرية ضد ـ الإيمانية. إذا أراد كانت من قراءه أن يقرأوا كل "critique of all theology based on speculative principles" كـي يصلوا إلى ما يبدو لاهوتا أخلاقيا إيجابيا (*Critique of Pure Reason*, 2.3.7)، فإن كثيرا من القراء قد فهموا العكس. إذا كان هيجل يبجل اللاهوت المسيحي بوصفه فهما خاطئا ضروريا لحقائق أعلى، فإنه يدينه بوصفه فهما خاطئا. غير أننا نصادف بعد كانت وهيجل فلاسفة ضد ـ دينيين وضد ـ إيمانيين على نحو مصمم. أشهرهم ماركس، شوبنهور، ونيتشه. عند نيتشه خصوصا، بطلان بل شرورية التعاليم المسيحية لا تحتاج إلى برهان ولا القليل من إعمال الفكر. ما يهمه هو «التاريخ الطبيعي» للأديان والمتدينين، أي الأمراض الثقافية والفردية الناجمة عن الممارسة الدينية. لقد «مات الله» لا بسبب فناء الكينونة الإلهية، بل لأن الكينونات البشرية التي خلقت الله يوما تغتاله باغتياله بالإفصاح عن عدم اعتقادهم الذي لم يسبق لهم الإفصاح عنه (*Gay Science*, sect. 125). على ذلك ظل فكره، كما عرف بنفسه، مرتهنا باستمرار بنزاعه مع الدين إلى حد أنه يظل محسوبا ضمن المواريث ذات النزعة اللاهوتية المركزية في الفلسفة الغربية.

الراهن أنه لم يصبح من السائد للفلاسفة الغربيين كتابة فلسفة دون الاهتمام كثيرا بإثارة مسائل تتعلق بالله إلا في القرن العشرين. إن ذات وجود «فلسفة الدين» كفرع ضمن الفلسفة شاهد جيد على ذلك. لقد استحدث هذا الفرع في هذا القرن بوصفه تخصصا أكاديميا لأن الفلاسفة بوجه عام لم يعودوا معنيين بمسائل تتعلق بالله أو بمعتقدات دينية تتعلق بالله. وبطبيعة الحال، فإن إحالة هذه المسائل إلى تخصص لم يؤد إلى نهايتها. لقد عاد الفلاسفة الناطقون بالإنجليزية خلال هذا القرن إلى مسائل تتعلق بالله، أحينا عبر سبل غير متوقعة، وقد ناقشوها بطريقة مقنعة باستخدام مناهج أو افتراضات فلسفية ربما بدت لا تناسب الدين كثيرا. في العقود الأخيرة، كان هناك بعث لافت، وإن ظل تخصصيا، للاهتمام الفلسفي بنطاق كلي من القضايا الدينية، بما فيها بعض أكثر جوانب اللاهوت المسيحي اصطلاحية.

م.د.ج.

*الله والفلاسفة؛ الله، براهين ضد وجدود؛ الله، براهين على وجود.

لأسباب سلف توضيحها، من غير المعقول كتابة تاريخ موحد «لفلسفة الدين». لم يحدث في الواقع أن كتب تاريخ كهذا، كما لم يحاول أحد تجميع البيبلوجرافيا المناظرة. ثمة كتب جمعت دراسات تاريخية اختيرت وفق مفهوم أو آخر «لفلسفة الدين»، لكنها محابية ضرورة ومرتبة زمنية. كمثال ممثل بالإنجليزية، نذكر:

Louis P. Pojman, *Philosophy of Religion: An Anthology* (New York, 1987).

ثمة كتاب آخر مكرس لكنه أقدم عهدا:

Max J. Charlesworth, *Philosophy of Religion: The Historic Approaches* (London, 1972).

لمواصلة دراسة هذه المواضيع قبل القرن العشرين، يفضل البدء بأحد تلك الكتب أو بالبلوجرافيات الخاصة في الفترات المتعلقة من تاريخ الفلسفة.

* **الدينية، الخبرة، برهان، على وجود الله.** يمكن أن يعتبر هذا شكلا خاصا من البرهان الغائي، يزعم أن شيوع وقوع خبرات دينية، بلب فينومولوجي مشترك يفضي إلى لب مشترك من التأويل، يتطلب تفسيرا. يجادل البعض (مثال سي.د. برود، رتشارد سونبرن) بأن أكثر التفسيرات معقولية يتضمن وجود نشاط *الله.

بدلا من ذلك، يمكن تفسير الخبرة الدينية على أنها نمط لاستدلالي من الإدراك المعرفي، يناظر الحس، يؤسس الدراية بالله بطريقة أكثر مباشرية من البرهنة. من المهم خصوصا ألا يعامل هذا النوع من الركون إلى الخبرة الدينية كما لو أنه ركون إلى برهنة، لأن ذلك يستدعي أنواعا غير مناسبة من النقد والدفاع.

ج.آي.م.

*المقدس، والمبجل.

W. Alston, *Perceiving God* (Ithaca, NY, 1991).

John Baillie, *Our Knowledge of God* (New York, 1959).

C.D. Broad, *Religion, Philosophy, and Psychical Research* (London, 1953).

George I. Mavrodes, *Belief in God* (New York, 1981).

Revelation in Religious Belief (Philadelphia, 1988).

Richard Swinburn, *The Existence of God* (Oxford, 1979).

* **الدينية، اللغة.** ما اللغة الدينية؟ هي نظرية في نشأة الكون، سرد تاريخي، أسطورة، مقال أخلاقي، فضلا عن مباركة ولعن، اعتراف وهيام. إنه يتضمن بشكل حاسم المجاز ، الرمز، قياس المماثلة، قصصا توضح عبرا، مفارقة. عادة ما تكون لغة تقر طبيعة موضوعها غير القابلة للتعبير أو المفهمة، أو عدم قابلية الخبرات الوصفية للوصف رغم أنها تحاول وصفها. بحسبان تنوع اللغة الدينية، يستحيل أن تكون هناك طريقة مفردة للتدليل أو الاعتراض على مزاعمها المركبة المتعددة.

لا غرو إذن أن اللغة التي نستخدم في وصف الحوادث الزمنية، الأشياء المادية، وطريقتنا في التعامل معها لا تكفي لوصف *إله الإيمانية اليهودية ـ المسيحية ومواجهتنا المفترضة له. خلافا للأشياء المتناهية، يعتقد أنه لا حدود لله: لا مكون من مكونات الكون، ولا أثر أية نتيجة.

لا سبيل لتجنب الإبهام في مقالة عن الألوهية. لغة الوحي مبهمة باستمرار. وكذا شأن اللغة الماورائية التي تقر حدوث الوحي. (ولكن كذا أيضا شأن بعض مقالاتنا المتعلقة بالحياة والعقل). حتى محاولة تأسيس كل الحديث «الموحى به» وكل تفسيرات الخبرة الدينية على «سبب غير مسبب» يدافع عنه كوزمولوجيا تتطلب بسطا مناظرا لمقولة السبب الأصلية، يتجاوز نطاقها المألوف في التفسير العلمي واليومي.

يتوجب تأسيس قرار قبول أو رفض مزاعم اللغة الإيمانية باحتيازها على موضوع حقيقي على حكم كلياني. هل نلحق بمجموع خبرتنا بالعالم، حين ننكر المفارقات الإيمانية والمناظرات القياسية المبسوطة بشكل خطر، أذى أكبر مما لو احتفظنا بها؟ وهذا اختبار لا نستطيع تطبيقه إلا بطريقة تقريبية، لأن ما نعتبره «خبرتنا» ليس سوى صورة مقتبسة جزئيا من الرؤى «المؤولة» ـ الدينية أو اللاأدرية أو الملحدة ـ للعالم، التي نحاول التخير بينها بطريقة عقلانية.

ر.و.هـ.

*الدين، إشكاليات فلسفة؛ المنطقية، الوضعية.

B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford, 1993), ch.2.

W.D. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief* (London, 1975).

O'Hear, Experience, *Explanation and Faith* (London, 1984), ch.1 and index.

* **الدين والأخلاقيات.** يمكن بسهولة اعتبار المتطلبات الأخلاقية أوامر ـ تدعمها سلطة. سلطة من؟ هل يمكن أن يكون الأساس الوحيد للأحكام الأخلاقية كونها مرادة أو محرمة من *الله؟ هل يمكن لإرادته وحده أن تشكل الصواب الأخلاقي؟ هذا يستلزم أننا لا نستطيع فهم المتطلبات الأخلاقية إلا إذا آمنا بالله وعرفنا أوامره.وفق هذه الرؤية، الحديث عن الأخلاقيات لا يعدو أن يكون حديثا عن إرادة الله أو أوامره. هذه رؤية مقلقة، لأنها تستلزم أنه لو أراد الله جملة من الأوامر المغايرة كلية للأخلاق كما نعرفها، سوف تحتاز تلك الطائفة على سلطة أخلاقية مطلقة، بصرف النظر عن محتواها.

يريد المتدين أن يقر (على نحو يحتاز على معنى) أن ما يريده الله صائب وخيّر. ولكن إذا كان كل ما نعنيه من «صائب وخيّر أخلاقيا» أن «الله أمر به»، فإن

الجملة «ما يقره الله صائب وخير»، التي لا تعني سوى «ما يأمر به الله هو ... ما يأمر به الله»، لم تعد تخبرنا بشيء جديد، بل مجرد إقرار يصدق تلقائيا. يتوجب إذن اعتبار الإلزامية الأخلاقية والخيرية الأخلاقية لا بوصفها مشكّلة من قبل أمر إلهي، بل على أنها تحتاز على خاصية بذاتها متميزة وغير قابلة للرد بمقدورنا ملاحظتها بحكم اقتدارنا الأخلاقي، دون حاجة إلى مزيد من التصديق.

ولكن، لعلنا لم نسلم بجدية تامة بماهية *الأمر الإلهي: أمر كائن ذي قدرة كلية على كونه. كيف يتسنى لنا الحديث عن تقويم أمر كائن كهذا؟ على ذلك، رغم طبيعية هذه الاستجابة، فإنها ترد الأخلاقيات إلى مجرد التسليم بقدرة إلهية. عبادة الله (في الموروث اليهودي - المسيحي) تختلف كثيرا في الواقع عن عبادة مجرد قدرة.

افترض على ذلك أنه ليس ثمة إله، ولا حياة للجسد بعد الموت، ولا تسويغ نهائي للخير وهزيمة للشر؛ هل يمكن آنذاك للحياة الأخلاقية أن تعاش بشكل جدي، وأن تدعم اهتمامات غيرية؟

سوف يجادل الأخلاقي الدنيوي أنه عوضا عن أن تفقد الأخلاقيات حيويتها وجديتها في غياب الله والحياة الآخرة، فإن العكس بديل معقول على أقل تقدير: الفاعلون الأخلاقيون الفرديون أكثر مسؤولية عن بعضهم بعضا. لماذا يتوجب على الناس أن يقل اهتمامهم وفق رؤية دنيوية لاأدرية؟ بحياة قصيرة، يكون حصولهم على معاملة عادلة منصفة في حياتهم الآن وهنا أكثر إلحاحا وأهمية. إلغاء الثواب أو التعويض الموعود لا يقوض الأخلاقي على نحو أصيل، رغم أنه يقوض الذي هو مجرد حذر؛ والحذر غالبا ما يعرض على نحو مضلل (حتى ضمن «التربية الأخلاقية») على أنه الأخلاقي.

على ذلك يتوجب أن نسلم بأن الأديان قد قامت بدور مهم في التربية الأخلاقية. الاحتياز على قدرة أخلاقية (ما) لا يعني أننا كليّو القدرة أخلاقيا، لا شيء يلزم علينا تعلمه. أي عدد من المفاهيم، المواقف، خصائص الشخصية الأخلاقية المركزية، لم يصبح في حوزة الوعي العام إلا عبر الوعاظ الدينيين أو أساسا عبره.

ر.و.هـ.

*المقولية، الأوامر؛ الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات؛ الدين، إشكاليات فلسفة؛ أخلاق العبيد.

P. Helm (ed.), *Divine Commands and Morality* (Oxford, 1981).
Plato, Euthyphro.
J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (New York, 1993), ch.4.

*** الدينوسيسيون والأبولونيون (أو الأبولويون).** تصنيف نيتشه لنوعين من أشكال الفن والنزوعات الفنية اليونانية، وهو يعكس دافعين بشريين وطبيعيين أساسيين. يستخدم نيتشه اسمي الإلهين أبولو وديونوسس ليميز بينهما في نقاش أصول الفن التراجيدي والثقافة عند اليونان (التي عزاها إلى اتحادهما)، حيث ربط أبولو بالنظام، القانونية، الشكل الكامل، الوضوح، الدقة، التحكم الذاتي، التفريد، في حين ربط دينوسس بالتغير، الخلق، الهدم، الحركة، الإيقاع، الابتهاج، والوحدة؛ (See *The British Tragedy* (1872), sects. 1-5; *The Will to Power* (1901), sects. 1049-52.).

ر.س.

*التراجيديا.

Richard Schacht, *Nietzssche* (L0ndon, 1983), ch. 8.

*** دينيت، دانيل (1942-).** «الموقف القصدي» هو مفاد الفكرة التي ترشد مذهبه. نتخذ موقفا قصديا شطر نسق - شخص، خفاش، حاسوب - حين نعزو عقلانية للنسق ونتنبأ بما سوف يقوم به وفق المعتقدات والرغبات التي تم عزوها. ثمة جدل باق حول ما إذا كان الموقف القصدي مجرد طريقة مشجعة ومفيدة في فهم العقل، تحتاج إلى تحليلات أكثر دقة تطرح على المستوى الفسيولوجي - العصبي (الموقف المادي) أو على مستوى علم نفس الإدراك شبه الشخصي (موقف التصميم). يحاول دينيت تنكب الواقعية أو *الذرائعية، مسميا نفسه «واقعي معتدل». يعتقد (مقتفيا رايل ورايكنباخ) أن هناك معاني مختلفة لكلمة «يوجد»: العلامات على هذه الصفحة موجودة، وبمعاني أخرى يوجد خط الاستواء والنفس. دينيت «واقعي» بخصوص «التمثيلات»، على اعتبار أن أفضل العلم يخبرنا بأننا أنساق قصدية؛ مفاهيم سكولوجيا الناس من قبيل «الاعتقاد» و«الرغبة» تشير إلى «نماذج واقعية»، لكنه من المشكوك فيه أنها تقوم بذلك بأوضح السبل.

أو.ف.

*الناس، سيكولوجيا؛ هومنكولس؛ القصدية؛ المعجم الفلسفي.

D.C. Denneett, *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass., 1987).
——— 'Self-Portrait', in S. Guttenplan (ed.), *Blackwell Companion to the Philosophy of Mind* (Oxford, 1994).

* **ديوجين الكلبي (404– نحو 323 ق.م.)**. فيلسوف يوناني يبدو أنه ارتأى أن التمييز الوحيد المهم التمييز بين الفضيلة والرذيلة، وأنه يتوجب لذلك أن نزدري سائر التمييزات المعترف بها عرفيا (مثال التمييز بين العام والخاص، اليونانيين والبرابرة، ما هو خاصتك وما هو خاصتي). لقد عمل ديوجين على الترويج لهذه الآراء، أحيانا عبر البرهان («كل شيء ملك للآلهة، الآلهة أصدقاء الحكيم؛ الأصدقاء يتشاركون فيما يمتلكون؛ ولذا فإن كل شيء ملك للحكيم»)، وفي أحيان أكثر بكثير عبر الفعل: ثمة نادرة شهيرة تقول إنه كان يمارس العادة السرية في السوق، ويقول للمارة «آه لو كان بإمكاني الخلاص من الجوع بفرك بطني». سلوكياته المسرفة في إثارة الاشمئزاز وأجوبته السريعة الفظة أكسبته لقب «الكلب»، وقد سمي أتباعه *بالكلبيين Cunics.

ن.سي.د.

Socrates et Socraticorum Reliquiae, ed. Gabriele Giannantoni (Naples, 1990)., ii. 270-509 (= *Elenchos*, vol. xvviii**).

* **ديوي، جون (1859–1952)**. فيلسوف أمريكي طور *براجماتية منظومية تعنى بالمسائل المركزية في الابستمولوجيا، الميتافيزيقا، الأخلاق، والاستاطيقا. بطريقة تتسق مع آرائه الفلسفية، الواقع أنه بسببها، خاض ديوي كثيرا في قضايا عصره الاجتماعية، خصوصا إصلاح المدارس الأمريكية، فضلا عن السياسات القومية والدولية.

بدأ حياته الفلسفية تحت تأثير أشياع هيجل. أحيانا يقتفى أثر رفضه المستديم للثنائية، وبحثه عن أفكار وسيطة، إلى بواقي ذلك التأثير. إنه لم يرفض *ثنائية العقل والجسم فحسب، بل أنكر كل تمييز وظيفي أو سياقي بين الحقيقة والقيمة، الوسيلة والغاية، الفكر والفعل، الكائن العضوي والبيئة، الإنسان والطبيعة، الفرد والمجتمع. غير أنه تخلى كلية عن المثالية الهيجلية في وقت مبكر من حياته، كما أن الخاصية التطورية التي تميز بها تطور فلسفته كانت مؤسسة بيولوجيا، حيث ركنت إلى نظرية دارون وإلى التزام بالتجريب العلمي.

طرح ديوي فلسفة معنية بمسألة الكيفية التي يتوجب أن تعاش وفقها الحياة، وقد جادل بأن معالجة هذه المسألة إنما يتطلب تجسير الهوة الفاصلة بين الأخلاقيات والعلم. أعماله في كل مجالات الفلسفة، حتى دراساته المنطقية التي عني بها في وقت مبكر وآخر متأخر، كرست خصوصا لضمان الاستمرارية التي تبينها بين الفلسفة وعلم النفس الاجتماعي والبيولوجي. كان منطقه نظرية في البحث، مذهبا عاما في كيف يقوم الفكر بوظائفه، ليس في شكل مجرد أو صوري محض، بل في أبحاث العلم الناجحة، وفي حل مشاكل الحياة اليومية. تقوم «ذرائعية» ديوي بتعريف البحث بأنه نقل موقف محير غير محدد إلى موقف موحد إلى حد يمكن من إقرار مضمون أو فعل مترابط منطقيا؛ المعرفة موضع البحث، فيما يؤكد ديوي، متوفرة في مسائل الأخلاق والسياسة بقدر ما هي متوفرة في مسائل الفيزياء والكيمياء. المطلوب في كل الأحوال تطبيق البحث العلي، النهج المصلح لذاته الخاص باختبار تجريبي لفروض استحدثت وحسنت من خبرتنا السابقة. ما يعد «اختبارا» قد يختلف باختلاف «الصعوبة التي تستشعر» والتي هي في حاجة إلى حسم - قد يحدث الاختبار في معمل كيميائي، أو في بروفة متخيلة لعادات سلوكية متنازعة، في التشريع الذي قد يغير بعض وظائف الحكومة - ولكن ثمة في جميع الأحوال سياق اجتماعي، يتوسط حدود كل من الإشكالية الابتدائية والحل، ويتم تغييره بدوره من قبل البحث.

ارتبط مذهبه في *القابلية للخطأ الابستمولوجي والأخلاقي - رؤيته بأنه ليس هناك زعم معرفي، أو قاعدة أخلاقية، أو مثل يكون يقينيا، محصنا ضد كل أنواع النقد والتعديل - بتقدميته المتفائلة. غير أن ملاحظة التقدم تتطلب تهذيب العادات الذهنية عند الأفراد والحفاظ على البنى الاجتماعية التي تشجع على مواصلة البحث. هكذا ركز ديوي على طبيعة التعليم وتحسينه عمليا، مجادلا بأنه يجب علينا ألا نعتبر الأطفال زهريات فارغة، تنتظر بطريقة سلبية أن تسكب المعارف فيها، بل يتوجب اعتبارهم مراكز نشطة من الاندفاعات، مشكلة من قبل بيئتهم، ويقومون أيضا بتشكيلها. سوف يطورون عادات من نوع أو آخر إبان تفاعلهم مع البيئة الاجتماعية والفيزيقية، وإذا أردنا لهذه العادات أن تكون مرنة وذكية، يجب أن نقوم بأفضل ما هو في وسعنا لتشكيل بيئة تسمح بل تحفز على البحث العقلي. هذا هو نوع البيئة التي رام ديوي عمليا توفيرها في [*Laboratory School* مدرسة المختبر] التي أسسها في جامعة شيكاجو. هدفه للأطفال، وحتى البالغين، هو «النمو» - نمو القوى، نمو قدرات الخبرة. إنه يقر أن النمو «هو «الغاية» الأخلاقية الوحيدة» حقيقة، إذ من الواضح أنه ليس هناك غاية حقيقية، بل هو دائما وسيلة.

أيضا فإن *الديمقراطية، مثله المرشد الآخر،

غاية ووسيلة. استمرار التغير الذي يميز عالمنا ـ في التطور الطبيعي، مثلا، وفي استبدال الأجيال ـ يستلزم ما يعتبره ديوي «تواتر عوز التوازن واستعادة التوازن المستمر». إننا نحتاج إلى أفضل أفكار وأفعال الجماعة بأسرها، كي نعيد تشكيل توازننا، لا لأن الجماعة تقوم بتحديد شروط الاستعادة فحسب، بل أيضا لأننا لا نمتلك ضمانا مسبقا لمصدر أو طبيعة إعادة التشكيل المتطلبة. إنها تجريبية دائما، وديوي يعتبر الديمقراطية تلك التجربة العظيمة كما يعتبرها وسيلة لتعميقها.

ك.هـ

*الأمريكية، الفلسفة.

Sidney Morgenbesser (ed,), *Dewey and his Critics* (New York, 1977).
Israel Scheffler, *Four Pragmatists* (London, 1974).
Robert B. Westbrook, *Jojn Dewey and American Democracy* (Ithaca, NY, 1991).

*** ديوجين لاريتس (تقريبا في القرن الثالث ق.م.).** مؤلف *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. هذا عمل غير نقدي يقتصر على اقتباس الأقوال عن الفلاسفة الإغريق من طاليس حتى *مرتابي القرن الثالث قبل الميلاد. لقد أخذ ديوجين مادته من مئات الكتب الأقدم عهدا بصرف النظر عن جودتها. حين تكون مصادره جديرة بالثقة، فإنه يوفر بعض الشواهد الجيدة، خصوصا على فلسفة ابيقور وبعض الفلاسفة الذين سبقوا سقراط. غير أن تصوراته للآخرين، مثل أرسطو، ليست جديرة بالثقة، بل إنها قد تكون غير مترابطة. كانت الطرائف والمفارقات تستهويه، غير أنه لم يكن موهوبا من حيث العرض الفلسفي. لا نعرف شيئا عن حياته، ولأنه يعرض كثيرا من الرؤى الفلسفية المختلفة بطريقة تشي أنه يستحسنها، يصعب اكتشاف أي موقف فلسفي يتبناه.

ر.جي.هـ

Diogenes Laertius, tr. R.D. Hicks, intro. H.S. Long (Cambridge, Mass., 1972).

ذ

* **الذات.** تستخدم على نحو مترادف مع *«شخص»، ولكن عادة بتوكيد أكثر على البعد «الداخلي» أو السيكولوجي للشخصية بدلا من البعد الخارجي الجسمي. هكذا تعتبر الذات موضوع وعي، قادرة على الفكر والخبرة والتورط في فعل متعمد. على نحو أكثر حسما، يتوجب على الذات أن تحتاز على قدرة الوعي الذاتي، التي تفسر جزئيا مناسبة المصطلح «ذات». هكذا تكون الذات كائنا قادرا على التفكر في أفكار المتكلم.

يتطلب تعبير فكر المتكلم الممكن في اللغة استخدام الضمير الحاضر «أنا»، أو ما يرادفه من *تعبيرات إشارية. غير أنه قد لا يكون من الصواب الإصرار على قدرة الذات على التعبير عن أفكارها باللغة حتى أفكار المتكلم. لحسن الحظ فإن لدينا تعبيرات لعزو أفكار المتكلم إلى آخرين دون تضمين قدرتهم على الإفصاح عن تلك الأفكار. من بين هذه التعبيرات المكون «هو ذاته». هكذا إذا عزوت إلى فريد فكرة أنه هو ذاته بدين، فإنني أعزو إليه فكرة تعبيرها الممكن [بالعربية] «أنا بدين»، دون تضمين أن فريد قادرا على التعبير عن تلك الفكرة. لاحظ أنه يتعين علينا تمييز هذه الفكرة عن فكرة الغائب المشابهة التي قد يحتازها فريد عن نفسه، والتي قد يكون تعبيرها الممكن [بالعربية] «فريد بدين» أو «ذلك الشخص بدين» (حيث يقال هذا التعبير الأخير من قبل فريد نفسه بالإشارة إلى شخص يراه في المرآة، دون أن يلحظ أنه يرى نفسه).

لنا أن نشترط في الذات ليس فحسب قدرتها على التفكر في أفكار المتكلم بل حتى احتياز أنواع بعينها من معرفة المتكلم. هكذا يبدو من الصواب أن نصر على وجوب أن تعرف الذات مثلا عن كل أفكارها الواعية وخبراتها وأفعالها الواعية أنها خاصتها. لذا بدت إجابة السيدة جرادجرند (في رواية تشارلز ديكنز *Hard Times*)، حين سئلت على فراش المرض ما إذا كانت تحس بالألم، إجابة غريبة: «أعتقد أن ثمة ألما ما في مكان ما من الحجرة، لكنه ليس بوسعي إقرار احتيازي عليه». احتيازنا على مثل هذه المعرفة يرتبط بظاهرة «التحصن ضد الخطأ عبر التحديد الخاطئ» (سدني شوميكر). ثمة مثال يتعلق بالذاكرة نجده في عدم وجاهة افتراض إمكان أن أتذكر بدقة («من الداخل» إذا صح هذا التعبير) وجبة في مطعم حضرها عدد من الناس، وأشك فيما إذا كنت أحدهم. (ضد هذا، يجادل درك بارفت أننا نستطيع من حيث المبدأ وراثة «شبه ذكريات» عن آخرين، بما فيها «ذكريات المتكلم» لما قاموا به هم لا نحن.)

حتى الآن عنينا أساسا بمعنى كلمة «ذات»، أي بالخصائص الأساسية للذاتية. غير أن الميتافيزيقيين معنيون أيضا بتقصي طبيعة الذات، أي بماهية هذا *الشيء، إذا كانت الذات شيئا أصلا. بتعبيرات تقليدية يمكن التمييز بين النظريات الجوهرية والنظريات اللاوجوهرية في الذات، حيث تعتبر الأولى الذات *جوهرا، ماديا أو غير مادي، في حين تعبره الأخيرة شكلا من أشكال الجوهر. فلاسفة من قبيل هيوم، الذي اعتبر الذات «مجرد حزمة من الإدراكات الحسية»، يعتبرون الذات منتمية عمليا إلى تصنيف الأحوال. تتعين إحدى الإشكاليات التي تواجه المقاربة الهيومية في أن الإدراكات الحسية ترتهن من حيث هويتها بهوية الذوات التي تحتازها، ما يعني أن الإدراكات الحسية أحوال للذات، ومن ثم فإن الأخيرة تتبوأ منزلة الجواهر عبر أفكارها وخبراتها، عوضا عن كونها قابلة لأن ترد إليها.

إي.جي.آي.

*هومنكولس.

D. Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984).

S. Shoemaker, *Self Knowledge and Self Identity* (Ithaca, NY, 1963).

B. Williams, *Problems of the Self* (Cambridge, 1973).

*** الذات، أفعال مراعاة، وأفعال مراعاة الآخر.** تمييز ضمن الأفعال يصبح مهما حين يحاول المرء صياغة *الليبرالية عبر تحديد مجال سلوكي لا يتدخل فيه المجتمع، كما عند جي.س. مل حين يقول «الجزء الوحيد من سلوك أي شخص الذي يكون فيه مستعدا للتعاون مع المجتمع» هو ذلك المتعلق بمصالح الآخرين. يزعم النقاد استحالة عقد هذا التمييز.

جي.م.س.

*الحرية السياسية؛ الدولة، تدخل؛ العام والخاص.

J.S. Mill, *On Liberty.*

*** الذاتية.** تتعلق بالذات ومنظورها، مشاعرها، معتقداتها، ورغباتها الفردية الخاصة. هذا مصطلح شائع في الفلسفة الحديثة، عادة قبالة «الموضوعية»، لكنه يقوم بأدوار متنوعة وأحيانا غامضة في الابستمولوجيا، في الفلسفة القارية المعاصرة، وعلم الإدراك المعرفي. في المحادثات الفلسفية وغير الفلسفية غير المحكمة، يشير المصطلح عادة إلى مشاعر وآراء لم يدافع عنها أو غير مبررة في مقابل المعرفة والاعتقاد المبرر. في الابستمولوجيا، خصوصا منذ ديكارت، يستخدم عادة للإشارة إلى مجال الخبرة، بصرف النظر عن تحديده أو تعريفه، وعادة ما يماهى مع الإشارة إلى منظور المتكلم. وفق ذلك، تعين كثير من المشروع الابستمولوجي الحديث في محاولة الركون إلى هذا المنظور المسلّم بمحدوديته بغية الوصول إلى معرفة موضوعية، إما عبر استنباط صريح (ديكارت)، إشارة سببية (لوك)، برهان متعال (كانت)، تطور ديالكتيكي (هيجل)، أو تحليل فينومولوجي (هوسرل). في الفلسفة القارية المتأخرة، تعرّض موضوع الذاتية إلى تدقيق صارم، وقد رفضت الفكرة نفسها من قبل أكثر من رأي متأخر. هكذا تمرد مفكرون من أمثال ميشيل فوكو وجاك دريدا على جان بول سارتر الذي تبع ديكارت في الإصرار على أن الذاتية الحرة (مثل *«الوعي») هي الماهية الأنطولوجية للكائن البشري، ما جعلهم يرفضون مفهوم «الذاتية» كلية، مقرين أن ما حدد خطأ بهذا الاسم عبارة عن «كينونة شكلتها» السياسة واللغة والثقافة. في علم الإدراك المعرفي، اعتبرت الذاتية عند مفكرين من أمثال توماس نيجل العائق النهائي لأي رد للذهني إلى الفسيولوجي. الذاتية وفق هذه الرؤية خبرة فينومولوجية، أو «ما يشبه أن تكون» كائنا وعيا بعينه (مثال، رجل، امرأة، أو خفاش)، النزوع للإسقاط (واعتبار ميول المرء خصائص يختص بها العالم). استخدمت فكرة الذاتية أيضا، خصوصا في سياقات متعددة الثقافة، لتوكيد أهمية المنظور، حقيقة أن كل شخص يرى العالم من منظوره الخاص، المعرّف جزئيا من قبل الطبيعة، الثقافة، والخبرة الفردية. غالبا ما يتساءل الفلاسفة، هل يمكن لنا «الفرار» من ذاتيتنا؟ ولكن ما الذي يعنيه القيام بذلك؟ وما الذي يعنيه الإحجام عنه؟

ر.سي.سول.

D. Dennett, *Consciousness Explained* (London, 1993).

J. Derrida, *Speech and Phenomena* (Evanston, Ill., 1973).

E. Husserl, *Cartesian Meditations* (The Hague, 1960).

T. Nagel, *The View from Nowhere* (New York, 1986);

J.P. Sartre, *Being and Nothingness* (New York, 1956), tr. From *L'Etre le neant* (Paris, 1943).

J.P. Sartr, *The Rediscovery of Mind* (Cambridge, 1992).

*** الذاتية، الحقيقة.** استخدم هذا الوصف المفارق على نحو واع من قبل الفيلسوف الدنمركي سيرين كيركجورد لوصف قوة الاقتناع والالتزام المشبوب بالعاطفة، خصوصا فيما يتعلق بالدين. التباين المقصود، كما هو بيّن، إنما يكون مع الحقيقة الموضوعية، الحقيقة العلمية، التي يمكن التحقق منها أو البرهنة عليها بالإثبات. ولكن «الحقيقة الذاتية»، رغم أنها «لاعلمية» على نحو واع، ليست بالضرورة هراء أو لاعقلانية، كما يجادل بعض الوضعيين المتأخرين (وكما يقترح كيرجورد نفسه في بعض الأحيان). الحقيقة الذاتية التزام بالاعتقاد، في وجه «حالة لا تيقن موضوعية»، في أمور لا سبيل للتحقق منها أو إثباتها، مثال وجود الله. الدفاع عن مثل هذه العقائد، طالما أمكن وجودها، شخصي حصريا، مسألة عاطفة شخصية (وليس مجرد «تفضيل»)، وهي تشير إلى رؤية في الحياة، طريقة في «الوجود» عوضا عن أن تكون جملة من الالتزامات المعرفية أو الأنطولوجية.

ر.سي.سول.

*المزدوجة، الحقيقة.

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (1846; Princeton, NJ, 1944).

*** الذاتي، التضليل [الكذب على الذات].** كل ما يتعلق بهذا المفهوم موضع جدل بين الفلاسفة، بدءا من تعريفه. لا ريب أن البشر يقومون بدور كبير وغالبا ما

يكون مقصودا في استدامة جهلهم وإرباكهم، ولكن ما قدر مشروعية الاعتبار التقليدي للأنشطة المدرجة تحت هذا الدور بأنها تضليل للذات؟

تعرّف المعاجم هذا المفهوم بطريقة غامضة بأنه فعل تضليل الذات أي حالة التضليل الممارس من قبل الذات. بحسبان أن التضليل يتضمن خداعا مقصودا، فإن مثل هذا التعريف يثير مسألة توضيح كيف يمكن للمرء أن ينوي أن يكون مضلَلا من قبل نفسه وينجح في هذه المهمة. هل يمكن *للنفس أن تنقسم إلى جزء مضلِل وجزء مضلَل، كما في رؤية فرويد في اللاوعي الذي يتكتم معلومات عن النفس الواعية؟ أم أنه يتوجب تبني مذهب سارتر المفارق، في كتابه *Being and Nothingness* أنه «يتوجب علي بوصفي مضلِلا، أن أعرف الحقيقة المحجوبة عني بوصفي مضلَلا؟

ينكر كثيرون هذه المذاهب بوصفها مستحيلة منطقيا أو نفسيا. يزعم البعض أن «تضليل الذات» يشير إلى أحد أربعة قيود أو أكثر تفرض على الإدراك الحسي، لا حاجة لتضمن أي منها مفارقة أن تكون مضلِلا ومضلَلا في آن: أولا الجهل الناجم عن قدرتنا المحدودة ضرورة على الاستجابة إلى المعلومات الوافدة؛ ثانيا، «التخدير النفسي» الذي يشكل استجابة لاإرادية للتعرض الطويل لحقائق يصعب تحملها حال مواجهتها في كل وقت. كما يحدث حين يحجب الطفل نفسه عن الاستجابة الكاملة للعنف الذي يشهده داخل أسرته أو على شاشة التلفزيون؛ ثالثا، آليات الإنكار حيث قد ننتهي إلى أن نخدع بخصوص معلومات كان لمواجهتها أن تكون مؤلمة، رغم أننا لا نضلل أنفسنا على نحو واع؛ رابعا، عمليات تنكب أكثر وعيا مثل المماطلة، التعقيل، أو التقسيم إلى أجزاء مستقلة.

أنصار المذاهب السياسية والدينية يجادلون أيضا في طبيعة ما نخفيه عن أنفسنا. كلما كانوا أكثر حماسا في الترويج لحقائق بعينها، كانو أكثر عرضة لافتراض أن غير المؤمنين ليسوا مخطئين فحسب بل يحجبون عن أنفسهم معلومات ما كان منهم إلا أن يضطروا حال عدم حجبها إلى التسليم بأنها بدهية. عمليا، يفضي هذا الافتراض بسهولة إلى التقين وما هو أسوأ من ذلك، كما تبين مطاردة الساحرات في القدم وفي العصر الحديث.

ثمة جدل أخير حول التضليل الذاتي، مهما كان تعريفه، يتعلق بمرغوبيته. كثيرا ما قوبلت وصية الكاهن الدلفي «اعرف نفسك»، التي تؤسس كثيرا من الفلسفة، بالشك الكئيب حول ما كان لنا أن نجده لو حملناها محمل الجد. تعارضت الرغبة في الحصول على فهم أعمق لأنفسنا ودورنا في العالم مع الخوف من إثارة السخط أو الحظ العاثر عبر الإمعان في التقصي. البعض يزعم أيضا أن التضليل الذاتي الحكيم قد يسهم في الرفاهة الذهنية والمادية، كما لو أننا (لتوكيد ملاحظة جوناثن سوفت الساخرة، في (*A Tale of a Tub* نعرف السعادة على أنها «الشعور الدائم بأننا مضللون».

الجدل المستمر حول مرغوبية التضليل الذاتي إنما تكشف عن رؤيتين متعارضتين في أداء البشر لوظائفهم على النحو الأمثل؛ وهما بدورهما يثيران مفاهيم متعارضة لدور كل المقحمين في علاج: إلى أي حد وبأي وسيلة يتوجب تشجيع فهما أعمق للنفس، أو خلافا لذلك تكريس ما يعتبره المرضى المعتقدات الباطلة المعززة لحياة؟ إذا اختار الأطباء الطريق الأخير، فإنهم يواجهون مرة أخرى مفارقات التضليل الذاتي: إذ كيف يكونوا صادقين مع مرضاهم بخصوص نواياهم وبخصوص أي معتقد واهم يأملون في دعمه؟ ولكن إذا لم يكن ذلك بمقدورهم، لماذا يتوجب على مرضاهم الثقة فيهم؟

س.ب.

*الكذب.

Sissela Bok, "Secrecy and Self-Deception", in *On the Ethics of Concealment and Revelation* (New York, 1992).

Herbert Fingarette, *Self-Deception* (London, 1969).

Mike Martin (ed.), *Self-Deception and Self-Understanding: New Essays in Philosophy and Psychology* (Lawrence, Kan., 1985).

* **الذاتي، الوعي**. يقر أحد المذاهب في الوعي الذاتي أنه *الوعي بنوع خاص من الموضوعات، *«النفس». في المقابل يزعم أنه ليس بمقدور العين أن ترى نفسها، ولذا فإن النفس، بوصفها موضوع الوعي، عاجزة عن الوعي بذاتها بوصفها موضوعا. عند شوبنهور، اقتراح أن تكون ذات موضوعا لنفسها «هو أكثر التناقضات بشاعة». بطريقة أكثر حذرا، قد نجادل بأن لب الفكرة البدهية في الوعي الذاتي هو ما يمكن تسميته بالإدراك الذاتي الاستبطاني، وأنه ليس بمقدور المرء أن يدرك نفسه استبطانيا بوصفها موضوعا. دفاع سدني شوماخر عن مذهب الإدراك الذاتي الاستبطاني مفاده أنه في تلك الحالات التي يقال فيها إن المرء واع بذاته بوصفها موضوعا. حين يرى نفسه في المرآة مثلا . يتوجب باستمرار على المرء تحديد التعرف على المعروض على أنه هو نفسه. بحسبان أن التعرف يحمل

معه إمكان الخطأ في التعرف، فإن إقرارات المتكلم المؤسسة على مثل هذا الوعي «ليست محصنة ضد الخطأ عبر التعرف الخاطئ» نسبة إلى ضمير المتكلم. على ذلك، يبدو أنه يشترط في الوعي الذاتي الاستبطاني أن يكون قادرا على تأسيس إقرارات المتكلم المحصنة ضد هذا النوع من الخطأ.

القول بإن الإقرار الذي يتخذ الصياغة «أنا كذا» محصن ضد الخطأ عبر التعرف الخاطئ نسبة إلى ضمير المتكلم إنما يعني أن الخطأ التالي ليس ممكنا: يعرف شخص ما أن شخصا ما هو كذا، لكنه يخطئ لأن، وفقط لأن، الشخص الذي يعرف أنه كذا ليس هو نفسه. مثلا، إذا رغب المرء في الحكم «أنا أتألم» على أساس شعوره بالألم، لا سبيل لأن يكون الشخص الذي يعرف أنه يتألم ليس هو نفسه. إذا كان العزو الذاتي للأوضاع الذهنية محصنا ضد الخطأ عبر التعرف الخاطئ، فإن الوعي التي يؤسس عليه قد يكون استبطانيا، ولكن لا سبيل لأن يكون وعيا بالنفس بوصفها موضوعا.

يعبّر كانت عن هذه الفكرة بالقول إن النفس في ذاتها لا تقبل أن «تحدس» أو تدرك حسيا عبر *الحس الداخلي. بحسبان أن معرفة الشيء عند كانت مفهوم وحدس به في آن، فإنه يخلص إلى أن معرفة النفس مستحيلة بذاتها. غير أنه لم يقبل فكرة هيوم أن الوعي الذاتي مجرد إدراك لحدث ذهني لاموضوع له، بل يجادل بأن الوعي بالذات قدرة على عزو أفكار المرء وخبراته إلى نفسه. يزعم أن خبرات العزو الذاتي تشترط بدورها خبرة ومعرفة بمواضيع مغايرة للنفس. ثمة تنويعة لهذا الموقف يقرها ستراوسن مفادها أن القدرة على عزو خبرات إلى النفس تتطلب القدرة على عزوها إلى مواضيع مغايرة للنفس.

ثمة مقاربة مختلفة نوعا ما تزعم أن الوعي الذاتي يتضمن ضرورة وعيا بجسم المرء. بحسبان أن العزو الجسمي، مثال «أحد رجلي فوق الآخر» تبدو محصنة ضد الخطأ عبر التعرف الخاطئ حين تؤسس على وعي بجسم المرء «من الداخل»، فقد يكون مثل هذا الوعي شكلا حقيقيا للوعي الذاتي. إذا كان الوعي الجسمي وعيا أيضا بالنفس بوصفها موضوعا، فقد لا تكون محاجة شوماخر حاسمة. من جهة أخرى، جادل البعض أن خصوصيات الوعي الجسمي تشكك في فكرة كونها وعيا بالنفس بوصفها موضوعا. أيضا فإن فكرة اشتراط الوعي الذاتي للوعي الجسمي محل جدل.

كي.سي.

*الاستبطان.

. Ryle, *The Cconcept of Mind* (Loondon, 1949).
Shoemaker, *Identity, Cause, and Mmind* (Caam-ridge, 1984).
.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959).
. Wittgenstein, *The Blue and the Brown Books* Dxxford, 1958).

* **الذرية، السيكولوجية.** الرؤية التي تقر أن محتوى العقل يتكون في نهاية المطاف من كينونات متقومة بذاتها ولا تدين في وجودها إلى أي مكون ذهني آخر يوصل إلى الذرات السيكولوجية عبر تحليل الأفكار المركبة إلى أجزائها الأصغر. يتحقق هذا عبر تمييز سيكولوجي وليس عبر التحليل المنطقي (*الذرية المنطقية). حين يعجز المفكر عن الاستمرار في عملية عزل الأجزاء، فإن ما يتبقى هو البسائط الذرية.

ب.سي.س

). Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. P.H. Nidditch, 2nd edn. (oxford, 1978), I, i,

* **الذرية، الفيزيقية.** نظرية في العالم المادي تقر أنه مكون من عدد لا متناه من الجسيمات غير القابلة للانقسام تتحرك بشكل عشوائي في فراغ لا متناه. طرحت هذه النظرية بداية من قبل ليوسبس وديمقريتس ثم تبناها ابيقور، وعبر إعادة اكتشاف *الابيقورية في عصر النهضة تطورت وغدت تعرف في القرن السابع عشر باسم «الفلسفة الجسيمية».

سي.سي.و.ت

C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus* Oxford).

* **الذرية، المنطقية.** عبارة استخدمها رسل (في مقالته «'Analytical Realism' (1911, p. 135)»)، لوصف مذهب حدد تعاليمه عام 1918 بقوله: العالم مكون من ذرات منطقية، «رقع صغيرة من الألوان والأصوات، أشياء لحظية... محاميل أو علاقات أو أشياء من هكذا قبيل: ('Lectures on the Philosophy of Logical Atomism', 1918, p.179)»، فضلا عن الحقائق المكونة من تلك الذرات. يرجع عهد الذرية بوصفها نظرية في المادة إلى الأقدمين. ذرية هيوم سيكولوجية: المكونات النهائية للعالم عبارة عن إدراكات (انطباعات وأفكار). يصف رسل ذراته بالمنطقية لأنها تحتاز على السمات المنطقية لا الميتافيزيقية الخاصة بالجواهر : إنها مواضيع الحمل الأكثر بساطة، لكنها لا تبقى. أيضا فإنه يسمي عملية اكتشاف الذرات «بالتحليل المنطقي». يستبان من إعمال الفكر أن البيكيادلي ليس كينونة بسيطة، والأحكام المتعلقة به إن هي أحكام عن مكوناته. ربما يكون هناك

سبب آخر جعل رسل يعتبر ذريته منطقية مفاده أن الأساليب المنطقية متضمنة في تشكيل المركبات من الكينونات البسيطة: الحقائق البسيطة تتشكل من حقائق ذرية، والأشياء المركبة فئات مشكّلة من ذرات.

أشياء رسل الذرية عبارة عن *معطيات حسية، وهي تشبه إدراكات هيوم قصيرة الأجل. لكن ذلك لا يعني أنها ذهنية. في التصور الذي طرحه عام 1928، يتحدث رسل متعاطفا، ولكن دون أن يلزم نفسه، عن أحدية محايدة، النظرية التي تقر أن الذرات ليست مادية ولا ذهنية، حيث لا يستبان التمييز إلا عبر أنواع مختلفة من سبل تشكيل المركبات من الذرات. الذرية المنطقية ليست ملتزمة بالمثالية.

يعبر عن الحقيقة الذرية بشكل مناسب باستخدام جملة تخلو من الروابط المنطقية. هكذا تقر «هذا أحمر»، حال صدقها، حقيقة ذرية، في حين أن «هذا أحمر أو أخضر» تخفق في ذلك. ليس بالمقدور التعويل فحسب على شكل الجملة. «توم متزوج» لا تقر حقيقة ذرية، كونها تعني «توم متزوج من امرأة ما»، وهذه حقيقة عامة تتضمن تكميم جزئي. لذا فإن الذرية المنطقية ترتبط بالحاجة إلى التحليل الفلسفي: رؤية الطبيعة الحقة للحقائق يتطلب تحليل الجمل إلى أشكالها المنطقية.

التصور الذري في الحقائق الأكثر تجريدا ذلك الذي يقول به فتجنشتين في *Tractatus*، وهو يقر أن كل الحقائق، أو كل الحقائق الأساسية، ذرية، وكل حقيقة ذرية مستقلة عن أية حقيقة ذرية أخرى. فمثلا ليست هناك حقيقة أية حقائق فصلية، حقائق تتخذ الشكل «س أو ص»؛ ذلك أن «س أو ص»، حال صدقها، إنما تصدق بسبب الحقيقة س أو الحقيقة ص. لا حاجة لافتراض أية حقيقة أخرى، باستثناء حقيقة أن س أو حقيقة أن ص، لجعل «س أو ص» صادقة. ثمة إشكاليات تواجه هذا المذهب تشتمل على: استقلالية الحقائق الذرية، طبيعة الحقائق السلبية، وما إذا كانت الحقائق العامة وحقائق المواقف القضوية قابلة لأن ترد إلى حقائق ذرية.

الراهن أن فتجنشتين نفسه تخلى عن هذا التصور بعد أن شعر أن أفضل المرشحات لتشكيل حقائق ذرية ليست مستقلة. ثمة تضارب بين هذا أحمر، و هذا أخضر، رغم أنه يبدو أنهما حقيقتان ذريتان. لقد جادل رسل بأن الحقائق العامة الكلية فذة، مناقضا بذلك رؤية فتجنشتين التي تقر أن كل الحقائق، أو كل الحقائق الأساسية، ذرية. حتى لو قمنا بتعداد كل الحقائق الذرية، سوف نترك شيئا ما لم نضف أن تلك هي كل الحقائق الموجودة، وهذه الحقيقة الإضافية ليست ذرية. أيضا جادل رسل بأن حقائق *المواقف القضوية، مثال حقيقة أن جون يعتقد أن هذا أحمر، ليست ذرية (كونها تشتمل على جملة كاملة، هي «هذا أحمر»)، كما أنها غير قابلة لأن ترد إلى حقائق ذرية.

ر.م.س.

B. Russell, 'Analytic Realism', in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vi (London, 1992), 133-46; firtst Published as 'Le Realism analytique', *Bulletin de la Societe Fracaise de Philosophie* (1911).

, 'Lectures on the Philosophy of Logical Atomism' in *Bertrand Russell: Logical and Knowledge: Essays 1901-1950*, ed. R.C. Marsh (London, 1965)P first pub. in *Monist* (1918-19).

L. Wittgenstein, 'Elementary Propositions' (1932), in R. Rhees (ed.), *Philosophical Grammar*, tr. A. Kenny (Oxford, 1974), 210-14.

, *Tractatus Logicus Philosophicus* (1921), TR. D.F. Pears and Brian McGuinness (London, 1961).

* **الذكاء**. مجموعة من الخصال الذهنية، الخصال، والقدرات تحدث بدرجات وتركيز متفاوت. الكائن الذكي هو الكائن القادر على التعامل مع غير المتوقع. إنه كائن ذو ذاكرة قوية بشكل خاص وقدرة على فهم العلاقات وحل الإشكاليات بسرعة وأصالة استثنائيتين. رغم الكثير من الدراسات، لم يتفق علماء النفس بعد على تعريف حاسم للذكاء. لكن ذلك لم يجعل الحماس يفتر في تصميم وتطبيق اختبارات تستهدف قياس الذكاء، وعبارة إي.ج. بورنج «الذكاء هو ما تقيسه اختبارات الذكاء» ملائمة في هذا السياق. في السنوات الأخيرة، احتدم الجدل بين من يعتبر الذكاء مثبتا وراثيا، ومن يرى أنه نتاج لعوامل اجتماعية، ثقافية، وتربوية. لا ريب أن الوراثة والبيئة تسهمان بطرق يسهل الفصل بينها.

ج.هسل.

*العقلانية؛ العقل.

R.J. Sternberg, *Metaphors of Mind: Conceptions of the Nature of Intelligence* (Chicago, 1990).

* **الذاكرة**. أن تحتاز على ذاكرة هو أن تكون قادرا على تذكر الكثير من الأشياء، بدقة وسهولة. ولكن ما الذي يعنيه القيام بتذكر أي شيء؟ بيّن أن الماضي يقوم بدور بطريقة ما. المخلوق الذي لا ماضي له، على افتراض وجود كذا مخلوق، لا ذكريات له، حتى لو كانت لديه معرفة فطرية بحقائق تتعلق بالماضي، أو صورا حية ودقيقة على نحو لا يفسر لحوادث ماضية؛

يلزم هذا ببساطة عن منطق كلمتي «ذاكرة» و«يتذكر». قد يشير ما يتذكره المرء إلى المستقبل، رغم أنه يستحيل أن يكون ما يتذكره في المستقبل. قد يتذكر المرء أنه سوف يموت، لكنه لا يتذكره موته. ولكن لعله يستحيل على المرء أن يتذكر إلا ما سبق له معرفته. بالتوكيد أن هذا لا يكفي؛ المدرّس الذي ينسى ما علمه لتلاميذه ثم يتعلمه منهم لا يتذكر، رغم أنه لم يسبق له فحسب معرفة ما يعرفه الآن، بل إنه لم يعرفه الآن إلا لأنه سبق له أن عرفه. لذا فإن النظرية السببية البحتة في التذكر، التي تقر أنه أن تذكر شيئا هو أن تعرفه في الماضي وأن تسبب معرفتك إياه في الماضي معرفته له الآن، لا تكفي. ربما لا يستطيع المرء تذكر أية حقيقة لم تسبق له معرفتها، ولكن تذكري إقفال الغاز لا يتطلب سوى عزمي السابق على إقفاله. لا حاجة لي بالدراية بأي شيء. لكن العزم السابق يجب ألا يكون غير متعلق كلية بوضعي الراهن. ثمة حاجة إلى رابط ما، ورغم أن السببية قد لا تكفي، فما الذي يمكن إحلاله بديلا عنها حال التخلي عنها؟ وإذا أبقينا عليها، فما الصياغة التي يتعين أن تتخذها؟ لعلها تلك الخاصة بآثار باقية في الدماغ (ولكن انظر *Dismantling the Memory Machine*)C

غالبا ما يبدو أن الذاكرة، خصوصا تذكر حوادث ماضية لم تعرف فحسب بل اختبرت، تتضمن صورا ذهنية: حين أحاول تذكر شيئ فإنني أعتقد أنني نجحت حين أستطيع تشكيل *صورة ذهنية له. ولكن كيف يتأتى لي تمييز تذكره عن تخيله؟ ليست هناك خاصية كامنة في الصورة نفسها تمكّن من فعل التمييز، حتى لو وجدنا خاصية تشترك فيها فحسب كل الذكريات (المتعلقة)، إذ كيف يتسنى لمثل هذه الخاصية أن تخبرنا أن شيئا خارج الصورة (الحدث المعني) كان حقيقيا ولم يكن متخيلا؟ صحيح أن الذكرى قد تمثل أمامنا فجأة في شكل صورة ذهنية، ولكن ليست حيوية الصورة هو ما يجعلها ذكرى، ، وحين نحاول تذكر شيء ما، فإننا لا نبحث عن صورة لتخبرنا عن الماضي، إذ كيف لنا أن نعرف عما نبحث عنه؟ عوضا عن ذلك، يتوجب أن نعرف أصلا ما حدث كي نتمكن من تشكيل صورة ذهنية، أو نفحص الصور التي تمثل أمامنا. لكي نتذكر الحدث (في مقابل تذكر حقيقة أنه قد حدث) يتوجب أن نكون اختبرناه، ولذا ربما يتضمن تذكره إعادة إنتاجه بطريقة ما، وكيف يتسنى لنا إعادة إنتاجه إلا عبر الصور؟ قد يكون هذا هو مكمن أهمية الصور للذاكرة، ولكن نظل نقر أنه لا حاجة لأن تشكل الصور الذكرى. قد تكون غير دقيقة وغير تامة، وقد أعرف ذلك. يبدو أن مبلغ ما نستطيع قوله أنه محتم على تذكر الخبرة أ[ن] يتضمن نوعا من الصور التي يمكن اعتبارها مناظرة له بدرجة ما.

وكما يوضح هذا، للذاكرة أنواع متعددة. فضل[ا] عن الحقائق، الحوادث، الناس، الأماكن، والخبرات نستطيع أن نتذكر كيف بدت الأشياء، أين نجدها، ما[ذا] نفعل بها، القيام بشيء، وكيفية القيام به؛ أحيانا تعزا هذه الحالة الأخيرة (تذكر كيف) لمقارنتها بشكل خاص بنوع آخر يتضمن صورا (برجسون، رسل)، ولكن دو[ن] مبرر كاف، فيما قد نجادل (انظر مقالة هولند «The Empiricist Theory of Memory').

أي.ر.ل

شبه الذاكرة؛ الذاكرية، السببية.

I.A. Bursen, *Dismantling the Memory Machine* (Dordrecht, 1978).
R.F. Holland, 'The Empiricist Theory of Memory', *Mind* (1954); repr. in S. Hampshire (ed.), *Philosophy of Mind* (New York, 1966).
يشتمل على نقاش للصور الذهنية.
E.F. Zemach, 'A Defence of Memory', *Mind* (1968).
(الإشارة الواردة خطأ إلى ارمسون في صفح[ة] 535 يجب أن تكون لـ *Mind* (1967)؛ يرد ارمسون في *Mind* (1971).

* **الذاكرية، السببية**. عند رسل *The Analysis of Mind*, London, 1921) "هي نوع من السببية ... يتكون فيه السبب التقريبي من مجرد واقعة راهنة، ب[ل] ينضاف إليها واقعة ماضوية». استحدث المصطلح عال[م] النفس رتشارد سيمون الذي رأى «أن الظواهر الذاكرية من قبيل التذكر تحتم المصادرة على «آثار دخيلة متخل[فة] في الدماغ» لأن «ما هو ماضوي عاجز عن التأثير فيـ[ـما هو] حاضر». غير أن رسل، الذي لا يعبأ بإمكان التأثير ع[ن] بعد، اعتبر هذا الاقتراح «ميتافيزيقيا أكثر مما يلزم».

جي.هي

*السببية؛ الذاكرة.

J. Heil, "Traces of Things Past", *Philosophy of Science* (1978).

* **الذنب**. حالة تعزى إلى شخص قام بفعل أخلاق[ي] أو قانوني خاطئ، وهي تتميز عن الشعور بالذنب، لأ[ن] المذنب قد لا يختبر مثل هذا الشعور، في حين أ[ن] البريء قد تنتابه مشاعر بالذنب لا أساس لها. السؤا[ل] الحاسم هو: هل كان بالمقدور تنكب الخطأ الذي ق[ام] به هذا الكائن المسؤول أخلاقيا؟

يتضمن القبول الكامل وتحقق الذنب ندما ورغ[بة] في التكفير عن الخطأ المرتكب. يمكن للذنب المس[...]

تدبر أمره أو الذنب المبرح أن يشكل عائقا أخلاقيا معطلا: غير أن محاولة التنصل من الذنب. باعتباره مرضيا أو مجرد نتيجة لظروف خارجية. قد لا تقل أذى نسبة للجدية الأخلاقية. الالتزام الناضج بالإلزامات الأخلاقية يؤثر على نحو معمق في مفهوم المرء لهويته، ويعمق الإحساس بالفشل المذنب في الولاء لها. غير أن الذنب ليس مجرد توبيخ للنفس؛ إنه لا ينفصل عن الوعي بالأذى، أو التجاهل، الذي طال الآخرين بسبب ما قام به المرء أو أحجم عن القيام به.

مفهوم الخزي اللصيق يتداخل ويتباين بشكل مثير مع سلوك الذنب المنطقي. الإحساس بالخزي حساسية لنقد الآخرين الأخلاقي. خصوصا حين يغوى المرء بالقصور عن معايير الاحتشام والاستقامة الأساسية. أن يشعر المرء بالخزي لا يعني فحسب أن يقر بذنبه الموضوعي، بل أن يكون أيضا واعيا على نحو يبعث على الشعور بالكآبة بالفشل الأخلاقي، مدركا فقد احترام الذات والآخرين، بحيث يتنكب نظراتهم. عدم الشعور بالخزي (في مقابل عدم ارتكاب الذنب) فقد لمثل هذه الحساسية: حين أكون مذنبا، يتوجب أن أخجل من نفسي.

ر.و.هـ.

*الصفح.

R. Spaemann, *Basic Moral Concepts* (London, 1989), chs. 6 and 7.

* **الذهبية، القاعدة.** قاعدة مصممة لترشيد الفكر تعد أساسية في معظم المواريث الدينية والأخلاقية البارزة. إنها إما تصاغ إيجابيا في شكل نصح «بأن تفعل بالآخرين ما تود أن يفعلوه بك» (Mathew 7; 12)؛ أو سلبيا، بحيث تحث على ألا تفعل بهم ما لا تأمل أن يفعلوه بك، كما في أقوال كونفشيوس أو هيلل. بيد أن بساطة هذه القاعدة تجعلها تثير أمثلة مخالفة تافهة: هل يتوجب على المغرمين بأكل الناموس المقلي أن يطعموه ضيوفهم بوصفه أكلة شهية خاصة؟ أو أن يعرّض المازوخيون معارفهم الواثقين فيهم لصنوف التعذيب المفضلة لديهم؟ غير أن مثل هذه الأسئلة تخطئ بيت قصيد القاعدة. إنه لا يقصد منها ترشيد الخيار العملي بشكل مستقل عن سائر مبادئ السلوك. إنها لا تقر شيئا بخصوص أية خيارات عينية، كما أنها لا تصدق على أية مبادئ أو فضائل أو مثل أخلاقية محددة.

إنها تتعلق بتفكير مستقبلي يعد ضروريا لممارسة حتى أكثر الأخلاق أولية: أن تحاول أن تضع نفسك في موضع من يتأثرون بفعلك، بحيث تقاوم النزوع الطبيعي شطر حسر النظر الأخلاقي. إنها تأمر المتلقين بأن يعاملوا الآخرين وفق الفهم والاحترام اللذين يفضلون هم أنفسهم أن يجدوهما، وفوق ذلك فإنها تأمر بإحجام المرء عن إحداث أذى في الآخرين يمقتون أن يطاله منهم.

كونها اعتبرت لزمن طويل قاعدة أساسية هو ما جعل الكثير من فلاسفة الأخلاق يقومون بمقارنتها بمبادئهم المتعلقة بالخيار والسلوك الأخلاقي. لقد اشتهر كانت برفضه إياها بوصفها تافهة وأكثر محدودية من أن تشكل قانونا عاما، وذلك في أحد هوامش كتابه *Foundations of the Metaphysics of Morals*، في حين يزعم جون ستوارت مل في كتابه *Utilitarianism* "أننا في القاعدة الذهبية التي يقول بها عيسى الناصرة، نعثر على روح أخلاق النفع بأسرها».

س.ب.

Hans-Ulrich Hoche, 'The Golden Rule: New Aspects of an Old Moral Principle', in D.E. Christiansen et al. (eds.), *Contemporary German Philosophy* (University Park, Penn., 1982), i.

Marcus Singer, 'Golden Rule', in Lawrence and Charotte B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics* (New York, 1992).

* **الذهنية.** خاصية الاحتياز على عقل، ولكن ما العقل؟ وفق استخدام الكثيرين *العقل العدة أو الآلية أو الأعمال الباطنية التي تفسر قدرة البشر على القيام بأشياء من قبيل الفعل، العقلانية، العاطفة، الإدراك الحسي، والتخيل. بهذا المعنى اكتشف أنه العقل أو الجهاز العصبي المركزي (تقريبا)، والخواص اللافتة لهذا العقل - الدماغ أضحت هدف أكثر المشاريع البحثية أهمية في زماننا. آخرون يستخدمون ذلك المصطلح اختصارا للحديث عن تلك القدرات والجوانب التي تختص بأنها بشرية على نحو خاص. هكذا دار جدل مفهومي حول طبيعة والأهمية النسبية التي تحتازها العقلانية، الشخصية، حرية الإرادة، الوعي، الوعي الاجتماعي، القدرة على التفكير المجرد، وما شابه ذلك. هذه توضيحات للاقتراحات المتعلقة بمفاهيم جارية تطورت عن التفاعل الاجتماعي استجابة لحاجات ومصالح عملية. إذا كان سرد هذه النوعيات يحدد ما هو يجعلنا بشرا، بحيث يميط اللثام عن الذهنية، فليس وفق المعنى الذي يتقصى البحاث وفقه الذهنية، فهم معنيون بما يجعلنا بشرا بطريقة سببية أو نظرية. إنهم يرغبون في تفسير عقولنا بالمعنى الجاري عبر اكتشافاتهم المثيرة بخصوص العقل بالمعنى العلمي.

بالمعنى النظري أو العلمي، لا يعلم معظمنا سوى القليل عن العقول. ولكن بالمعنى الوصفي الجاري، نعرف الكثير عنها، خصوصا عن عقولنا الخاصة بنا. أحيانا تقتصر الفلسفة على الإفصاح عن خوف غير مبرر من الخلط حين تنشد وضع قيود على ما يستطيع البحاث تبيانه، لكن بعضا من تحذيراتها قد يكون مرحبا بها. ربما تكون نماذج العقل العلمي المتلاحقة والعابرة مؤسسة على التقانة المتوفرة، من قبيل الساعات، الإنسان الآلي الهيدروليكي، بدّالات الهواتف، *الحواسيب، و*البرامج. الإشارة إلى أن هذه قد تقصر عن إثارة قدرات بشرية نقد منصف. الصواريخ البشرية لا تعرض مقاصد كما نعرضها، الآلات الحاسبة الصغيرة لا تفصح عن ذكاء رياضي كالذكاء البشري، وهكذا. لذا فإننا بمقارنة أداء الآلات بالأداء البشري قد نقوم بشحذ ألفتنا الجارية بما يتضمنه هذا الأداء البشري. إن وصف الذهنية الجارية ضروري لمحاولة نمذجة طريقة عملها، كما أن هذا الوصف يفيد من تلك المحاولة.

من المغري أن نقدم العون للنماذج الميكانيكية عبر مرشدين داخليين أو كائنات فرعية كي تتمكن من تفسير ما يقوم به الناس. لا ضرر ينتج عن هذا بوصفه أداة شغر ـ مكان لغوية تلمح إلى المنطقة التي تحتاج إلى مزيد من البحث في الآلية. لكنها مدمرة حين تصبح المؤثرات الداخلية *أنوات ديكارتية، نوع المتحكمين الميتافيزيقيين اللامرئيين الذي يسخر منه رايل بوصفه *الشبح في الآلة. تكمن المشكلة في أنه لا سبيل للوصول إلى هذه الأشياء (عمليا على الأقل)، فشكلها أو موضعها ليس محددا، وثمة خطر يكمن في إهابتها نوع القدرات التي طرحت الآلية أصلا لتفسيرها، بحيث تحدث ازدواجية في المشروع التفسيري.

الأمر الذي أقحم أسطورة الأنوات الديكارتية أننا نفترض أن معرفتنا بعقولنا اللاعلمية ناتجة عن نوع من الإدراك الداخلي المستمر. يسهل أن نعتقد أن كوننا واعين يكمن في استبطان ما يحدث في أجزائنا التفكيرية، الشعورية، والإرادية. آنذاك يبدو كما لو أن لدينا جميعا خطا ساخنا إما مع الأنا الديكارتية أو للآلية التي يفترضها بحاث الدماغ في آخر نماذجهم. يبدو أن مفهوم العقل بمعناه الجاري والعقل العلمي يتقاربان، رغم أنه يسهل القول إننا لا نستطيع الاتصال إلا بجزء صغير من عقولنا، قمة الجبل الجليدي التي تظهر فوق السطح. كما لو أن السيدة التي تخبرك عما في عقلها والباحث الذي يخبرك عن الكيفية التي يعمل بها عقلها يتحدثان عن الموضوع نفسه (منظورا إليه بالطبع من «منظورين» مختلفين.)

أعتقد أن هذه الرؤية الحسية في الوعي الذي تعتبره *استبطانا رؤية خاطئة. حين نتحدث عن دوافعنا، نقر معتقداتنا، نعبر عما نشعر به، نعلن عن مسار تدبرنا، نكشف النقاب عن خيالاتنا، فإننا لا نقوم إطلاقا بوصف عقولنا بالمعنى العلمي «من منظور ذاتي»، بل نوفر المزيد من الشواهد على كيفية عمل عقولنا بالمعنى الجاري. المعنى الذي يمكن به للأفكار الجارية أن تُكشف أو تخبأ يختلف عن المعنى الذي يمكن وفقه لآليات الدماغ أن تكشف أو تخبأ، وتأويلنا للسلوك المحير الذي يقوم به أصدقاؤنا لا يدخل في منافسة مع تفسيرات بحاث الدماغ. وفق رؤيتي، يظل إصدار أحكام تقويمية على المناوشات التي تحدث بين المفهومين الجاري والعلمي للذهنية عملا فلسفيا مهما.

جي.إي.ر.س.

*العقل، السنتاكس، والسيمانتكس؛ العقل ـ الجسم، إشكالية؛ العقل، إشكاليات فلسفة؛ العقل، تاريخ فلسفة؛ الباطن، الحس.

D.C. Dennett, *Brainstorms* (Brighton, 1979).
R. Descartes, *Meditations on First Philosophy* (1642), in many edns. and translations, e.g. E. Anscombe and P.T. Geach, *Descartes: Philosophical Writings* (London, 1954).
G. Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1949).

*** الذهنية، التجارب.** يستخدمها الفلاسفة وعلماء التنظير لفحص مترتبات النظريات وتقصي حدود المفاهيم. إنها تمارين مضبوطة للخيال تصور فيها حالات الاختبار من منظور تكريس اتساقها المفهومي أو تساوقها مع نظرية مطروحة. مثال ذلك، في تقويم مناقب نظريات بديلة في *الهوية الشخصية، عادة ما يطرح الفلاسفة تجارب ذهنية تتصور نتائج إجراءات يبدو أنها تفضي إلى دمج أو شطر الأشخاص. مثال، تنصيف الدماغ ثم زرع النصفين الدماغيين في جسمين منفصلين.

يعترض بعض الفلاسفة بحماس على الاستخدام الفلسفي للتجارب الذهنية كونها تستعيض بالخيال عن الواقع، ولكن بحسبان أن البراهين الفلسفية غالبا ما تعنى بإثبات ما هو ممكن على وجه الضبط، يصعب رؤية كيف تستطيع الاستغناء عنها كلية.

إي.جي.ل.

R.A. Sorensen, *Thoght Experiments* (New York, 1992).

*** الذهنية، الحوادث.** تحديد ما يعد حدثا ذهنيا مهمة صعبة. فعالية اختبارات من قبيل كون الحدث

لاماديا، ذاتيا، خصوصيا، أو معروفا بطريقة معصومة عن الخطأ مسألة تشكل موضع جدل حاد. يبدو أن معيار *المتناولية المميزة أكثر مناسبة للحس، وليس لاكتساب النوايا، المعتقدات، أو الرغبات. معيار القصدية الذي يقول به برنتانو أكثر مناسبة. يتطلب هذا الاختبار ألا تلزم مترتبات تتعلق بالوجود أو الماهية عن عزو الحوادث الذهنية. السقوط في بحيرة وبيجون يستلزم أنها موجودة، لكن تشكيل العزم على العثور عليها لا يستلزم ذلك (ولا يستلزم خلافه). مرة أخرى، ضربي عليا يستلزم أنني ضربت كلاي (فكلاي هو علي)، لكن الأمر ليس كذلك إذا اكتسبت رغبة في ضرب علي (فقد لا أدري أنهما متماهيين). لذا فإن الوقوع والضرب ليسا فعلين ذهنيين؛ في حين اكتساب العزوم والرغاب حوادث ذهنية.

يعدّ الاحتياز على عزم (في مقابل تشكيله) أو على اعتقاد (في مقابل اكتسابه) *أوضاعا ذهنية لا حوادث، ولكن إذا كانت المعايير السالفة مناسبة للحوادث الذهنية فإنها تناسب أيضا الأوضاع الذهنية.

أو.ر.جي.

*الثنائية؛ الوظيفية؛ المادية؛ الفيزاقانية.

Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

* **الذهنية، السببية.** رؤية رائجة تقر أن الحوادث أو الأوضاع ا لذهنية، مثال الرغبات والمعتقدات، تسهم سببيا في الحركات الجسدية المتضمنة في الفعل. يرى ديكارت أن الأوضاع الذهنية ليست مادية، رغم أن موضع التفاعل هو الغدة الصنوبرية.

ضد هذا، غالبا ما يتم اليوم تبني رؤية مفادها أن مفهوم التدخل غير الفيزيقي ليس مترابطا منطقيا، لأن العالم المادي نسق مغلق. هكذا جادل ديفدسون، وفق هذا المنظور، بأن إنتاج الأوضاع الذهنية لآثارها المادية يحتم أن تكون هي نفسها مادية.

على ذلك، ثمة ثلاثة اعتراضات على تصور ديفدسون: (1) كونه ينكر وجود قوانين *سيكوفيزيائية بالمعنى الدقيق، (2) تحتاز الأوضاع الذهنية، وحتى الفيزيقية، على خصائص ذهنية، و(3) الأوضاع الذهنية تفسر الفعل عبر خصائصها الذهنية، ما يحتم تحديد دور سببي لها. ليس بمقدور تصور ديفدسون أن يستوفي هذا المطلب الأخير بسبب (1)، وقد تركز معظم النقاش الراهن على محاولة حسم هذه القضية.

ينكر البعض (1) حيث يرون أن ثمة قوانين سيكوفيزيائية، رغم أنها تستدعي تعبيرات من قبيل «مع تغيير ما يلزم تغييره» (فودر). وهذه رؤية رفضها شيفر. ينكر كرين وميلور افتراض النسق المغلق الفيزيقاني، حيث يجادلان بأن القوانين السيكوفيزيائية لا تقل أصالة عن قوانين الفيزياء. ثمة مذهب بديل (هوندرتش) يقر *نظرية اتحاد مفادها أن الأوضاع الذهنية والعصبية تعمل معا بوصفها زوجين في الإجراءات في السببية.

لدى درتسكي نظرية بنية ـ سببية: إنه يعتبر الذهني خاصية نزوعية تختص بها المعتقدات ويرى أنها تعمل، ليس على شاكلة الحدث العصبي الذي يثير الحركة الجسدية المناسبة، بل بوصفه سببا بناء يسهم في إعداد الحدث العصبي المناسب (ارتباطات الحركة الجسدية. إلى حد كبير تظل السببية الذهنية مثار جدل نشط راهن.

أو.ر.جي.

*المشيئة؛ الإرادة.

Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

* **الذهني، لازبية.** يقر زعم لازبية الذهني أو الفعالية الذهنية أن الإشارة إلى الحوادث الذهنية جزء ضروري من أي تفسير تام للسلوك وحدوث سائر الحوادث الذهنية. ظهر معقولا أن نقوم باعتبار إسهام الحوادث الذهنية سببيا، وفي تلك الحالة يكون الزعم بأن الذهني لازب تسليما بالفعالية السببية وإنكارا *للفينومولوجية المصاحبة.

ب.جي.ب.ن.

*الذهنية، السببية.

T. Honderich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1988), ch. 2.

* **الذهنية، الأوضاع.** مفهوم يشكل موضع خلاف. يرى كثير من الفلاسفة أن المعتقدات، الرغبات، المقاصد، الخ. أوضاع حقيقية، لكنهم يختلفون كثيرا حول طبيعتها، حيث يقر البعض أنها أوضاع ليست مادية (ديكارت) ويقر آخرون أنه محتم أن تكون أوضاعا مادية إذا كان لتفاعلها مع الأعضاء الحسية والحركات الجسمية أن يكون ممكنا. يرى الماديون المتشددون (تشرشلاند) أنه يمكن الاستغناء عن الحديث عن مثل هذا الأوضاع في صالح أوصاف عصبية، بينما يزعم آخرون (دنت) لا واقعية الأوضاع الذهنية، لكنهم يقرون ضرورة استخدام حدود سيكولوجية. أما رايل فيرى أن مزاعم الاعتقاد مزاعم عن *نزعات سلوكية، في حين جادل آرثر كولنز مؤخرا بأنها مزاعم مخاطرة ابستمولوجية. «أعتقد أن س» تعني «س وأنا محق، أو ليس س وأنا مخطئ». دون إشارة إلى أية أوضاع.

بخصوص مسائل معايير الأوضاع الذهنية، راجع المدخل الخاص بالحوادث الذهنية. الخلافات سالفة الذكر تشمل مفهوم الحوادث الذهنية، لأن معظم الحوادث الذهنية تعتبر وصول أو توقف الأوضاع الذهنية.

أو.ر.جي.

*الثنائية؛ الوظيفية؛ المادية؛ الفيزيقانية.

Arthur Collins, *The Nature of Mental Things* (Notre Dame, Ind., 1987).

Peter Smith and O.R. Jones, *The Philosophy of Mind* (Cambridge, 1986).

*** الذوق.** *الحساسية التقديرية عند الملاحظ الذي يختبر البهجة حين يتأمل دون مصلحة مواضيع طبيعة ومن خلق البشر بدءا من زخات النيازك فوق «ديث فالي» (وادي الموت) وانتهاء بأداء در روزنكافلير. نشأ هذا المفهوم عن استخدام بوتشور الدومينيكي لـ "la delicatessen" عام 1687 كي يشير إلى أهمية الانفعال في التقدير الجمالي وأفضلية الاستجابة الفردية على معايير الصحة التقليدية. في إنجلترا، اعتبر الذوق في البداية حس داخلي شبه إدراكي للجمال لا يتضمن حكما (هتشسون). توقع هيوم استحداث معايير لعزل الجوانب التي تمتع الملاحظ الأكثر سكونا وخبرة. جادل كانت بأن أحكام الذوق ذاتية وسليمة بشكل عام. في القرن العرشين أعيد تعريف الذوق بوصفه حساسية تفريقية لنوعيات جمالية تختص بها الأعمال الفنية يمتلكها مدرك ذو بصيرة. يستثار الإدراك الصحيح عبر معرفة بالتاريخ والبيوجرافيا والمقصد (كروتشه)، أو يعزز باستخدام التشبيه والاستعارة من قبيل «لوحاته نيران، تمور، وتحرق، وتتوهج». (فرانك سبلي).

ب.ت.

Harold Osborn, *Aesthetics and Art Theory* (New York, 1970).

ر

* **الرادكالية، الفلسفة.** حركة تشكلت عام 1971 لمعارضة ضيق أفق الفلسفة الغربية وتحجرها في بريطانيا، خصوصا في أكسفورد. أقامت جماعة الفلسفة الراديكالية مؤتمرات وطنية متنوعة، لكن تأثيرها الأساسي كان عبر مجلة *Radical Philosophy* التي أنكرت باستمرار الولاء إلى أي مذهب مفرد، ووصفت نفسها بأنها مجلة الفلسفة الاشتراكية والنسوية. رغم أنها لم تكن مجلة ماركسية، فإن كثيرا ممن أسهم فيها كانوا يواصلون موروثا ماركسيا. من ضمن انشغالاتها الأخرى الالتزام بالعمل البيني، اهتمام موسع بالفلسفة القارية، وإصلاح ممارسات الفلسفة الأكاديمية السيئة.

بحسبان أن بعض اهتماماتها الأساسية تشكل عناية الكثير من الفلاسفة المبرزين، قد نتساءل عما إذا كانت فكرتها عن نفسها، بوصفها معارضة لضيق أفق الفرع المهني، تظل صحيحة (وإن كانت محاولة فلاسفة كيمبردج رفض إعطاء دريدا دكتوراه فخرية تقترح أن هذا حكم مبتسر).

ك.م.

*أكسفورد، فلسفة.

R. Edgley an R. Osborne, *A Radical Philosophy Reader* (London, 1985).

* **رادكلف رتشاردز، جانيت (1944–).** فيلسوفة إنجليزية نشرت عملها *The Sceptical Femnist* عام 1980 وهو عمل يطرح دفاعا قويا عن النسوية الليبرالية ضد خصوم النسوية والنسوية الرادكالية. عندها يتوجب على *النسوية ألا تعنى بمصالح جماعة بعينها من الناس (النساء) بل بدفع نوع بعينه من الإجحاف. تتعين المهمة الأساسية للكتاب في عرض التفكير الخاطئ الذي يؤسس لذلك الإجحاف. رغم تأثيره، يقال إنه كتاب ساذج أكثر مما يجب في فهمه لاضطهاد المرأة، ومتطرف إلى حد كاف من حيث العلاج الذي يقترحه. ليس هناك نقاش كاف لعدم المساواة في توزيع القوى الذي يجعل الإجحاف مستديما، كما أن هناك قبولا لفكرة أن عمل المرأة أقل تحقيقا لذاتها وأقل قيمة من العمل خارج البيت. نسوية رادكلف منطقية أكثر منها أيديولوجية، عقلية أكثر منها احتفائية.

س.م.

*العدالة.

* **الرأسمالية.** هو النظام الاقتصادي الحديث المنتج للسلع المؤسس على السوق المتحكم فيه من قبل «رأس المال»، بمعنى أن القوة الشرائية توظف في تأجير العمل مقابل الأجر. ماركس هو أول من استخدم هذا المصطلح على نحو جلي، وبطريقة تنتقص من قدره، غير أنه يعد عند مشايعي هذا النظام لفظة جديرة بالثناء.

ترجع أصول الرأسمالية عند ماركس إلى مصادرة ممتلكات فلاحي وحرفيي أوربا غصبا في نهاية العصور الوسطى، ما أدى إلى الفصل بين البرجوازية أو طبقة رأس المال، التي تمتلك وسائل الإنتاج، عن طبقة البروليتاريا العاملة. لأن البروليتاريا لا تمتلك مثل هذه الوسائل، فإنها لا تستطيع العيش إلا ببيع قوة العمل التي تحتاز إلى أعضاء الطبقة *البرجوازية. ملكية وسائل الإنتاج تعطي البرجوازية ميزة مساومية على البروليتاريا تتضح في في شكل أرباح وفائدة رأس المال، ناجمة عن *استغلال عمال الأجر. يقر أحد التعاليم المركزية في الاقتصاد الماركسي أن الرأسمالية كانت مسؤولة عن تضخم القدرات البشرية الإنتاجية. ثمة تعليم آخر يقر أن رأس المال ينزع بطبيعته نحو التراكم، بحيث تتركز قوة

المجتمع عند الطبقة الرأسمالية التي تسعى دوما إلى جعل طبقة العمال المستغلة تحت سيطرتها الاقتصادية. إمكان صنع مجتمع أرقى وحياة أفضل من القبيل الذي مكنت منه الرأسمالية لا يمكن تعميمه على الأغلبية إلا إذا تحرر العمال من هيمنة رأس المال.

ينكر أنصار الرأسمالية تهمة استغلال عمال الأجر، مستشهدين بالوظائف الاقتصادية الضرورية التي يؤديها الرأسماليون، مثل العمل الإشرافي والإداري، الادخار، وتحمل المخاطر. يرد نقاد الرأسمالية بقولهم إنه ليس ثمة سبب يستوجب قيام الرأسمالية بتأدية تلك الوظائف. لا حاجة إلى أن يشرف على العمال من قبل من تعارض مصالحهم مصالح العمال؛ عادة ما يتحمل الرأسماليون أعباء عوز أقل من تلك التي يتحملها العمال في سبيل الادخار الاجتماعي، وإذا كان الرأسماليون يحصلون على مكافأة نظير تحملهم المخاطر، فإن النظام الاقتصادي الرأسمالي لا يمنح العمال مكافأة مناظرة، رغم أنهم يغامرون بفقد حيواتهم حال فشل المشروع. إن الرأسماليين لا يحصلون على «مكافأة» نظير القيام بتلك المهام، وفق رؤية خصوم الرأسمالية، إلا لأن النظام يمكنهم من تحكم أكبر في الإنتاج والادخار والمخاطرة، ما يجعلهم يتمكنون من قطف ثمار التعاون الاقتصادي، التراكم، والحظ السعيد. الربح والفائدة على رأس المال ليستا مكافأة على الإدارة والادخار والمخاطرة، بل نتائج لقدرة الرأسمال الاجتماعية على استغلال العمال.

على هذا يرد الرأسماليون بقولهم إن فشل الاتحاد السوفيتي إنما يبين أن الرأسمالية هي السبيل الأكثر فعالية في إدارة النظام الاقتصادي الحديث. بيد أن التسليم بهذا لا يعني إطلاقا أن الرأسمالية ليست استغلالية، بل فقط أننا لم نعثر بعد على نظام اقتصادي فعال لا يقوم على استغلال العمال. لا ريب أن حقيقة أننا لم نعثر بعد على مثل هذا النظام حقيقة مقلقة، لكنها لا تشكل سببا وجيها للشعور بأي ولاء شطر النظام الرأسمالي ولا يؤثر في السبب الماركسي الأساسي لبحث عن بديل.

أي.و.و.

*ضد ـ الشيوعية.

Harry Braveman, *Labor and Monopoly Capital* (New York, 1974).
Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago, 1982).
Karl Marx, *Capital*, tr. Ben Fowkes and David Fernbach (London, 1976).
Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism* (London, 1983).
Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York, 1951).
Paul Sweezy, *Theory of Capitalist Development* (London, 1962).

*** راشدال، هاستنجز (1858–1924).** فيلسوف إنجليزي ناصر نظرية تعرف باسم «النفعية المثالية». كان زميلا في نيو كوليج، بأكسفورد، وقد أهدى عمله الأساسي *The Theory of Good and Evil* إلى ذكرى أستاذيه ت.ه. جرين وهنري سدجوك. الإهداء مناسب، لأن صيغة *النفعية التي يطرحها مدينة إلى عناصر من أعمالهما. في حين يرى أن مفهومي *الخير و*القيمة ذواتا أسبقية منطقية على مفهوم *الحق، فإنه لا يقتصر على إهابة الأخير مغزى أداتيا. تدين فكرته عن الخير إلى جرين أكثر مما تدين إلى أنصار النفعية اللذية. «ليست فكرة الحياة مجرد صف لخيرات متمايزة جنبا إلى جنب، بل كل، كل خير فيه يصبح مختلفا بحضور خيرات أخرى». عتم على نحو مجحف عليه بوصفه فيلسوفا أخلاقيا من قبل ج.إي. مور.

ر.س.د.

H. Sidgwick (with additional ch. By A.G. Widgery), *Outlines of the History of Ethics* (London, 1946).

*** راضاكرشانان، سارفيبالي (1888–1975).** فيلسوف مثالي درّس في أكسفورد وكان رئيس الهند خلال الأعوام 1962–67. اشتهر بتفسيراته الأنيقة *للفلسفة الهندية والهندوسية بالإنجليزية، وهو رجل دولة متعدد المواهب يشايع بوجه عام *فيدانتا الأحدية، محاولا تأويلها على أنها نوع من الدين العالمي. أنكر المثالية البركلية والهيجلية وناصر رؤية غائية متفتحة دينيا في المادة، الحياة، العقل تقر أنها تتطور وفق غاية إلهية أو فكرة تهب للوجود معنى. أوّل الفلسفتين الهندية الكلاسيكية والغربية المحدثة بطريقة توفيقية، حيث جادل بأن الواقع النهائي كل متغير لكنه «مرتب» ليس بمقدور العلم فهمه إلا بشكل ناقص. العالم في متناول الخبرة الحدسية المباركة التي يخبرنا متصوفو كل الأديان بطرق متشابهة على نحو لافت أنها غير قابلة لأن توصف بالألفاظ.

أي.سي.

*العلم، الفن، والدين.

S. Radhakrishnan, *The Idealist View of Life* (London, 1988).

*** رامانيوجا (Ramanuja).** نصير جنوب هندي لتأويل مؤله ملتزم بالفلسفة الفيدية يسمى باللاثنائية المتحفظة. تصادر رامانيوجا على ثلاثة أنواع من الواقع الله، المادة، والأنفس الفردية. حيث تعول المادة

والأنفس على الله. الله، وهوشخص ذو صفات ممتازة لامتناهية، هو نفس الأنفس، والكون جسمه الذي لا ينفصل عنه. لا تكمن أعلى درجات التحرر في المماهاة مع الله (كما في اللاثنائية) بل في التمتع بوضع متعة شبيه بوضع الله بمعرفة ارتهان المرء الأبدي بالرب. تعارض رامانيوجا، وفق ابستمولوجيا خطأ واقعية على نحو متميز، مثالية *سانكارا، التي تعتبر العالم وهما «ليس واقعيا وليس غير واقعي». توجه رامانيوجا إلى هذه النزعة الوهمانية تهم التناقض، حيث تثير أسئلة صعبة من قبيل: «وهم من هو؟ محتم ألا يكون وهم الله لأنه معصوم عن الخطأ، وألا يكون وهمنا لأننا نتائجه وفق اللاثنائية».

أي.سي.

*الهندية، الفلسفة؛ فيدانتا.

Julius Lipner, *The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in Ramanuja* (Albany, NY, 1986).

*** رامزي، فرانك ب. (1903–1930).** عالم رياضيات ومنطق وفيلسوف أنتج في حياته القصيرة إسهامات مهمة، على قصرها، في تنويعة واسعة النطاق من المواضيع، اشتملت على نظرية الاحتمال، علم الاقتصاد، وأسس الرياضيات. كان من أوائل الذين فهموا ولاحظوا أهمية كتاب فتجنشتين *Tractatus*، وأحد القلائل من الفلاسفة المعاصرين الذين كان فتجشنتين يحترم آراءهم. غير أنه كان ناقدا لأفكاره في ذلك الوقت.

أنجز أعمال رائدة في نظرية *الاحتمال الذاتاني، حيث جادل بأنه يتوجب على درجات الاعتقاد العقلاني أن تطابق مبادئ حساب الاحتمال. طور نهجا لاستبعاد الإشارة إلى الكينونات النظرية في العلم بتشكيل ما يعرف الآن باسم «جمل رامزي». تعين تحليله للتعميمات في اعتبارها تعبيرات عن قواعد لتوقع الخبرة عوضا عن أن تكون قضايا يمكن أن نحدد لها قيم صدقية. أيضا كان نصيرا لنظرية *التزيد في الصدق.

إي.جي.ل.

F.P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* (London, 1931).

*** رؤية... بوصفه...** : في أعمال فتجشنتين الأخيرة، يستبان اهتمام بظاهرة مثيرة لفت علماء نفس الجشتالت الانتباه إليها؛ ظاهرة رؤية (سمع، ...) كذا بوصفه كذا. *البطة ـ الأرنب مثال: صورة يمكن أن ترى إما كبطة أو كأرنب. يتعلق جزء من عناية فتجنشتين بهذه الظاهرة بإنكاره التصور الساذج في *الإدراك الحسي؛ لقد اعتبر تأويل ما يرى أقل انفصالا عن الرؤية نفسها مما ذهب إليه الفلاسفة الامبيريقيون. إننا نرى متصلة من سلسلة الأعداد بوصفها «أكثر طبيعية» أو «أبسط» من أخرى؛ نرى تجميعا يرتهن بأشياء في فئة بحسبان أنها «تمفصل الطبيعة من مفاصلها»، وأخرى لا تقوم بذلك، وهكذا. استخدامنا للمفاهيم «برؤية... بوصفه كذا».

ر.ب.ل.ت.

*الوهم، البراهين من.

L. Wittgenstein, *Philosophical Investegations*, Tr. G.E.M. Anscombe, 3rd edn. (Ooxford, 1967).

*** المراوغ، الحاضر.** هو الفترة الفاصلة المتناهية من *الزمن التي تشمل خبرات يعي العقل أنها تحدث «الآن» وتشكل الحدود الفاصلة بين الماضي المتذكر والمستقبل المتوقع. كونها تستغرق مجرد لحظة أمر يمكن أن تثبته قدرتناعلى إدراك حركة مستمرة. رغم أن مفهوم الزمن المراوغ ذاتي، فإن نظريات الزمن «الديناميكية» تعتبره محتازا على مناظر موضوعي.

إي.جي.ل.

R.M. Gale (ed.), *The Philosophy of Time* (New York, 1967).

*** رايت، تشاونسي (1830–75).** براجماتي أمريكي متحمس *للتطور. أعجب داروين إلى حد أن الرجل الإنجليزي أعاد طباعة أعماله في الموضوع ونشر كتابا يشكل دحضا لمزاعم النقاد. على ذلك كان ناقدا حادا لسبنسر، خصوصا لطريقة محاولته تشكيل فلسفة في العالم من مزيج تطور تقدمي، موروث لاماركي في الخصائص المكتسبة، وسوء فهم للقانون الثاني في الديناميكا الحرارية. لم يكن غزير الإنتاج، وكان في التدريس الخصوصي أفضل منه في إلقاء المحاضرات، لكنه أثر في الكثير من البراجماتيين الذين نالوا شهرة أكبر، خصوصا جيمس. أكثر إسهاماته أصالة هو تحليل *السببية، حيث ميز بين الأسباب التي تفسر داخليا نتائجها وتلك التي تظهر فيها أشياء جديدة. بخصوص هذا النوع الثاني، من البيّن أنه كان يلمّح إلى مذاهب في *الانبثاق (مثل ذلك الذي يقول به الكسندر) حققت رواجا بعد خمسين عاما من وفاته. مسألة ما إذا كان لمفكر رائق التفكير أن يقبل مثل هذه الفلسفة الغائمة، مسألة أخرى.

م.ر.

E.H. Madden, *Cauncy Wwright* (New Yoork, 1964).

C. Wright, *Philosophical Ddiscussions* (Nnew Yoork, 1877).

*** رايت، كرسبن (1942–).** فيلسوف بريطاني كتب

بغزارة عن أعمال لودفيج فتجنشتين، فريجه، المناظرة بين الواقعيين وخصومهم، الغموض، والارتيابية.

أكثر ما ميز أعماله محاولة تطوير موقف ضد واقعي والدفاع عنه، مفاده أن ما يصدق محتم بطريقة ما أن يكون قابلا لأن يعرف. في هذا الخصوص تأثر كثيرا بدمت، الذي كان مهتما بمشروع مماثل. غير أن ثمة اختلافا بين رؤيتيهما، وثمة فروق محددة تتعلق مثلا بالنتائج التعديلية المترتبة عن نظرية ضد واقعية في الدلالة نسبة إلى المنطق.

في أعماله عن فتجنشتين، عني خصوصا بالاعتبارات المتعلقة بتتبع القواعد وطور تأويلا مركبا يختلف، لكنه مشابه بطرق عديدة، مع تأويل كربكي.

هـ.و.ن.

*الواقعية، وضد الواقعية.

Crispin Wright, *Realism, Meaning and Truth*, 2nd edn. (Oxford, 1993).

*** رايخ، فيلهلم (1897–1957).** فيلسوف نمساوي ومنظّر اجتماعي شهرته بنظرية orgon(وهي طاقة يفترض أنها تنفذ خلال الكون وتحتاز على قوى شفائية) عتمت أفكاره المبكرة، التي كانت بعضها مهمة فلسفية.

لاريب أن أكثر أفكاره الفلسفية أهمية هي «الواقي العضلي» التي نتجت عن مفهومه «للواقي الشخصي»، الذي يعيّن به المواقف الدفاعية المزمنة المتبناة من قبل المرء لحماية نفسه ضد الإصابة الخارجية (كالإيذاء والرفض من قبل الآخرين). حتى في دراسته النفسية المبكرة، التي جمعت في *Character Analysis* (1933)، يكرر رايخ الإشارة إلى التوترات المزمنة التي لاحظها على وجوه وحركات كثير من مرضاه. حين كان يدرّس في جامعة أوسلو في الثلاثينيات قام بدراسة منظومية لأسس الحالات العصبية في الجسم، مثل القلق في الأكتاف المحنية والعيون المحجبة، الغضب في الحنك المتوتر، الاشمئزاز في تعبيرات بعينها للفم، وما شابه ذلك. بعد ذلك أنكر المقاربة اللفظية الصرفة التي تنتهجها الفرويدية وأساليب تحليلية أخرى. في الماضي، لاحظ قبل اكتشاف الواقي العضلي ومناهج تحلله أنه ليس بمقدور الأساليب التحليلية أن تحقق سوى قدر ضئيل من النجاح. لكنه يتخلى الآن عن نظرياته الثنائية في الجسم والعقل المقبولة ضمنيا أو صراحة من قبل الكثير من علماء النفس ومعظم المحللين النفسانيين. بدلا من *الثنائية تراه يدافع عن نظرية في *الهوية: الواقي العضلي والواقي الشخصي متماهيان وظيفيا بمعنى أنهما يخدمان الوظيفة نفسها، التي تتعين في تعمية الانفعالات مثل الغضب والقلق. من الخطأ اعتبار الصرامة العضلية مجرد ملازم أو أثر للموقف الشخصي المناظر: «إنه جانبها الجسمي وأساس استمرارها في الوجود».

طور رايخ نظريات اجتماعية في الثلاثينيات حين كان يحاول استحداث توليفة من *الماركسية و*التحليل النفسي. عارض ما وصفه «بعلم النفس الفرداني الإقطاعي» عند فرويد، فأنكر أن يكون مجتمع بعينه نتاج بنية نفسية بعينها. العكس صحيح: «البنية الشخصية نتاج مجتمع بعينه». يمكن لأيديولوجيا المجتمع أن تؤسس نفسها في بنية شخصية بعينها، بحيث تقوم مؤسسات المجتمع بإنتاج هذه البنية الشخصية. طرحت هذه الأفكار في "Character and Society" (1936)، وفي كتابين (1933) *The Mass Pychology of Facism*، *The Sexual Psychology* (1936).

ب.إي.

Paul Eddwards, "Wilhelm Reich", in Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

يشتمل على معلومات بيوجرافية ونقاشات لكل نظريات رايخ الأساسية.

*** راولز، جون (1921–).** فيلسوف اجتماعي وسياسي أساسي. تعلم في برنستون، ودرّس في كورنل وهارفارد، وفي عام 1971 نشر كتاب *A Theory of Justice*. الفكرة الأساسية هنا هي *العدالة. بوصفها إنصافا. الأمل في تشكيل مؤسسات اجتماعية لا تهب مميزات عشوائية أخلاقيا طيلة الحياة لأشخاص على حساب آخرين. إن هذا لا يدين التمييز العرقي والجنسي والديني بوصفه إجحافا فحسب، بل يدين أيضا أشكالا متعددة من الإجحاف الاجتماعي والاقتصادي؛ هذه رؤية في *الليبرالية مساواتية على نحو بيّن، وهي مؤسسة على نوع جديد من *العقد الاجتماعي. ليس عقدا اجتماعيا فعليا بل فرضيا.

يطلب منا تصور أنفسنا في *موقف أصلي للمساواة، لا نعرف فيه معظم الحقائق الاجتماعية المهمة عن أنفسنا. العرق، الجنس، الدين، الطبقة الاجتماعية، القدرات الطبيعية، بل حتى مفهومنا للحياة الخيرة. خلف *حجاب الجهل هذا، يطلب منا اتخاذ قرار بخصوص هوية المبادئ التي نستطيع أن نتفق عليها وفق رغبة تحقيق أهدافنا ومصالحنا، مهما كانت. ولأننا نجهل وضعنا في المجتمع ومفهومنا للخير، فإننا نقاد عبر هذه القصة المتخيلة إلى عناية متساوية بقدر كل

واحد منا، وهنا يقر راولز أننا سوف نعطي أولية في اختيار المبادئ إلى تجنب أسوأ مستقبل ممكن للحياة، بحيث نؤكد بداية الحفاظ على التحرر الشخصي والسياسي ثم نؤكد تحسين أوضاع التفاوت الاجتماعي والاجتماعي.

المبادئ التي يدافع عنها هي: (1) لكل فرد الحق في القدر الأعظم من التحرر المتساوي المتسق مع قدر مساو من التحرر للجميع؛ (2) (أ) ثمة تفاوت اجتماعي واقتصادي في حالة المناصب مفتوح للجميع وفق شروط المساواة في الفرص، و(ب) لا يكون مثل هذا التفاوت مبررا إلا إذا أفاد منه الأسوأ حالا (*مبدأ الاختلاف). للمبدأ الأول أولوية على الثاني، وكلاهما لا يحكم التخيرات السياسية المفصلة بل البنى الأساسية . السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية . التي تحدد فرص الناس في الحياة. يحول *التحرر المساواتي دون العنف والتمييز والاضطهاد السياسي. *المساواة في الفرص تضمن حصول ذوي القدرات والبواعث المتساوية على فرص نجاح متساوية، مهما كانت الطبقة التي ينتمون إليها أثناء ولادتهم. يسمح مبدأ الاختلاف للقدرات المتفاوتة بإنتاج مكافآت مختلفة طالما كان هذا ضروريا أداتيا لخير الجميع، خصوصا الأقل حظا (مثلا عبر توفير الحوافز التي تحث على الإنتاجية).

يعارض راولز *النفعية، حيث يرى أنه يتوجب عدم السعي وراء القدر الأعظم من الخير الكلي عبر وسائل تفرض مثالب مجحفة على الأقليات، بما فيها الفئات التي تعوزها المهارة. وبوجه عام، يزعم راولز أن للحق أولوية واستقلالية عن الخير، ولا سبيل لتعريفه بوصفه ما يزيد إلى الحد الأعظم من الخير. ثمة شروط تفرض على العلاقات الاجتماعية بين الناس وسبل معاملتهم الممكنة تحظى بأسبقية على إنتاج نتائج مرغوب فيها. هذا يعارض فكرة أن الحقوق أعراف بشرية عادلة تبرر أداتيا عبر فائدتها في ترجيح الرفاهة العامة.

في مقالات عديدة أعقبت هذا الكتاب، جمعها في *Political Liberalism* (New York, 1993)، يطور راولز نظريته في *العدالة وعلاقتها بنظرية الأخلاق العامة والابستمولوجيا الأخلاقية، حيث يوظف ما يسميه «التوازن التأملي» الذي يتحقق به تساوق رؤانا الأخلاقية عبر تعديل متبادل بين أحكام أخلاقية مفردة، ومبادئ عامة، ومكونات نظرية مثل العقد الاجتماعي الذي ينمذج أفكار الأخلاق.

ت.ن.

*المساواة؛ الإجحاف.

B. Barry, *Theories of Justice* (Berkekley, Calif., 1989).

N. Daniels (ed.), *Reading Rawls* (New York, 1975).

Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY, 1989).

*** رايل، جلبرت (1900–76).** أستاذ وينفليت في فلسفة الميتافيزيقا وزميل في مجدلين كوليج، أكسفورد (1948–71)، محرر المجلة الدورية *Mind* (1948-71). ربما الشخصية الأكثر وضوحا، خصبا، وتأثيرا في فترة مزدهرة على نحو لافت من الفلسفة البريطانية، وفي سنوات أسبق المحرك الفاعل في إحياء المشهد الفلسفي، خصوصا في أكسفورد.

في العشرينيات أفضت به أولى محاولات «تقليب الترب» إلى دراسة الفينومونولوجيا القارية، لكنه في حوالى عام 1930 شغل أساسا بمسألة ماهية الفلسفة نفسها. إذا كانت، كما شعر أنه اكتشف، موضوعا حيا وليس مجرد دراسة مدرسية لنصوص كلاسيكية، فما إشكالياتها؟ وما مكمن عنايتها؟ وما المنهج الذي يعد فلسفيا على نحو مميز؟

تقر أول أفكاره أن الفلسفة بحث عن دلالات التعبيرات . وهذه فكرة قريبة لتلك التي تقر أن الشغل المناسب للفلسفة هو «*التحليل» (قارن جي.إي. مور و*الوضعية المنطقية). غير أن الفلسفة ليست مجرد بحث في معاني المفردات، ثم ما الحالات التي يستدعيها «التحليل» الفلسفي؟ يخلص رايل إلى نتيجة، لم يتخل عن أساسياتها، مفادها أن موضع عناية الفيلسوف ليس الدلالة بشكل مباشر بل نوع بعينه من عوز المعنى . ليس بما تعنيه العبارات بل بعلة عوز بعض التوليفات للمعنى. من السمات المميزة لأعماله المبكرة مقالة (1932) "Systematically Misleading Expressions"، حيث يجادل بأن بعض أشكال التعبير العادية ليست «مناسبة» للأوضاع التي ترصدها، ما يجعلها تستدعي استيعابها بطريقة خاطئة في أشكال أخرى من التعبير، بحيث تثير إرباكات بل حتى هراء، تتعين وظيفة الفلسفة في تخليصنا منها.

بعد ذلك بقليل، خصوصا في مقاله "Categories"، يتخلى رايل عن الفكر ة المبهمة نسبيا الخاصة بكون التعبير «غير مناسب» للأوضاع التي يرصدها في صالح مبدأ يقر إمكان تصنيف التعبيرات إلى «أنماط» أو «مقولات»، وأن المتاعب الفلسفية إنما تنشأ عن التعامل مع تعبير من *مقولة ما كما لو أنه ينتمي إلى مقولة أخرى. وفق هذا، يتعين مصدر المتاعب في «خطأ مقولي» [أو تصنيفي]؛ الوظيفة العلاجية التي تقوم

بها الفلسفة هي عرض حالات سوءة التحديد المقولية والإصلاح من شأنها، حيث تتميز هذه الحالات **بأنها** تفضي إلى «نوع بعينه» من عوز المعنى، أو على حد تعبيره «منافاة العقل».

يواصل رايل التركيز على هذه الفكرة البرنامجية بشكل مكثف وشهير في كتابه الأساسي *The Concept of Mind* (1949)، وهو كتاب جدير بالإعجاب رغم أنه ليس متسقا كلية. يقر مبدؤه الأكثر مرونة أن مختلف سبلنا المتعددة في الحديث عن «العقل» قابلة لأن تكون مضللة، أن الفلاسفة، خصوصا الذين يسميهم «بالديكارتيين»، قد ضللوا، سيما حين قاموا بتصوير العقل على أنه مناظر شبحي للجسم، «شيء» لامادي بطريقة غامضة «في» الجسم المادي، ، ومشهد أو فاعل مسؤول عن الأوضاع والحوادث والأفعال اللامادية. غير أنه عادة ما نصادف مبدأ أكثر تطرفا، يبدو أنطولوجيا، يقر أنه خلافا لما تقترحه سبل الحديث العادية، ليست هناك سوى أشياء مادية وحوادث مادية، وأن كل كلام يبدو أنه «عن» العقول ليس في حقيقته سوى طريقة في الكلام عن الأجسام. غالبا ما ينكر رايل، وغالبا ما يقر نقاده، أن كتابه يحض على *السلوكية. الراهن أنه ينكرها ولا ينكرها، في فقرات مختلفة.

يعتبر رايل أحيانا رجل كتاب واحد *The Concept of Mind*، لكن هذا الاقتراح الاستبعادي لا يستطيع مقاومة صدور كتاب من مجلدين *Collected Papers* (1971) يشتمل على 57 مقالة (أضاف إليها عددا قليلا آخر من المقالات في فترة لاحقة) كتبها خلال فترة تربو على نصف قرن، لا تترك سوى القليل من المجالات الفلسفة دون ذكر أو إحياء. يجدر أيضا أن نذكر كتابيه *Dilemmas* (1954)، *Plato's Progress* (1966).

ج.جي.و.

*الشبح في الآلة.

W. Lyons, *Gilbert Ryle: An Introduction to Philosophy* (Brighton, 1980).
O.P. Wood and G.W. Pitcher (eds.), Ryle: *A Collection of Critical Essays* (New York, 1970).

*** رايكنباخ، هانز (1891–1953).** رغم أنه وثيق الصلة بحركة الوضعية المنطقية، كان ناقدا لتحققيتها ضيقة الأفق، وفضل اعتبار نفسه نصيرا «*للامبيريقية المنطقية». النظرية الأكثر أهمية وتأثيرا هي نظريته في الاحتمال و*الاستقراء. كان من أشد أنصار التأويل التكراري للاستقراء، حيث كان يرى أن تعيين الاحتمالات أمر امبيريقي عوضا أن يكون متعلقا بتحديد قبلي. تقدير احتمال الحصول على الرقم ستة من نرد يتوجب أن يفهم على أنه النهاية التي تقاربها سلسلة طويلة من الرميات بدلا من أن يكون النتيجة البسيطة لتقسيم موزع بالتساوي لمجموع النتاجات الممكنة الكلي. وفق هذا الفهم للاحتمال، يتوجب تحليل الاستقراء بدوره امبيريقيا. هذا يعني استحالة وجود إثبات نهائي للاستقراء؛ ولكن عبر التكرارات الملاحظة نستطيع حساب الاستراتيجيات أو الآراء الأكثر جدارة بالثقة، بافتراض أن الاستقراء ناجح بالفعل.

عني رايكنباخ كثيرا بإشكاليات *المكان والزمان، حيث شعر أن فيزياء عصره توجّه شطر العرفية. ترتهن مفاهيم المساواة والتزامن وما في حكمهما بالعرف والتعريف قدر ما ترتهن بالضرورة الامبيريقية. الحديث مثلا عن تساوي سلاسل متعاقبة من الزمن يتطلب تعريفا عوضا عن تحديد امبيريقي، إذا لا سبيل لفهم النتيجة إلا نسبة إلى نسق مفرد ما. وعلى نحو مشابه، شعر أنه في تعامله مع *ميكانيكا الكم، يتعين عليه التخلي عن موروثات المفكرين الأوائل الصارمة، على اعتبار أن مسائل طبيعة الإلكترونات الموجية والجزيئية المفترضة وما في حكمها تتطلب ما هو أكثر من المنطق التقليدي. لذا، رغم أن أجوبة الفيزياء قد تكون ذات معنى، يتوجب نسبة إلى العالم الواقعي أن تعد غير محددة بمعنى ما من حيث وضعها الصدقي.

م.ر.

H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley, Calif., 1951).
W. Salmon, "Should we Attempt to Justify Induction?", *Philosophical Studies* (1977).

*** الربوبية.** الاعتقاد الفلسفي في إله يثبت بالعقل والشواهد (خصوصا البرهان الغائي) دون قبول المعلومات الخاصة التي يفترض أنه قد أوحي بها في الإنجيل أو القرآن مثلا. من ثم فإن الربوبية تشتمل على الاعتقاد في خالق أسس العالم وعملياته لكنها لا يستجيب لعبادة البشر أو حاجتهم. في القرن الثامن وصفت بهذه اللفظة مذاهب متباينة تباين العقلانية الدينية الإيجابية التي قال بها صمويل كلارك، وشبه الإلحادية السلبية التي قال بها انتوني كولنز. الربوبي النموذجي هو فولتير.

جي.سي.أي.ج.

*الإلحادية والغنوصية.

Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion* (London, 1989).
Peter Gay, *Deism: An Anthology* (New York, 1968).

*** مربع التقابل.** تقليديا تعتبر «كل الناس فانون»

و«لا إنسان فان» *متضادين، ما يعني أنه يستحيل صدقهما وإن أمكن بطلانهما؛ أما «بعض الناس فانون» و«بعض الناس ليسوا فانين» فتعدان *داخلتين تحت التضاد، ما يعني استحالة بطلانهما واحتمال صدقهما. «كل الناس فانون» و«بعض الناس ليسوا فانين» (مثل «لا إنسان فان» و«بعض الناس فانون») *متناقضتان، بمعنى أنه محتم أن تبطل إحداهما وتصدق الأخرى. مربع التقابل شكل تقليدي يلخص هذه «التقابلات»:

كل إنسان فان ← تضاد → لا إنسان فان

تداخل — تناقض — تداخل

بعض الناس فانون ← دخول تحت التضاد → بعض الناس ليسوا فانين

في المنطق التقليدي، «بعض الناس فانون» مستلزمة من قبل «كل الناس فانون»، و«بعض الناس ليسوا فانين» مستلزمة من قبل «لا إنسان فان». رغم أنه من غير المعقول تضمين هذا التداخل بوصفه نوعا من التقابل، فإنه يضمّن أحيانا في هذا الشكل أيضا.

س.و.

*التقيلدي، المنطق؛ التداخل.

C. Williamson, "Squares of Opposition", *Notre Dame Joournal of Foormal Logic* (1972).

*** الرابط.** كلمة أو سلسلة من الكلمات تشكل جملة تقريرية مركبة حين تجمع مع جملة أو جمل تقريرية. مثال ذلك، تولّف «و» بين جملتين بحيث تشكل جملة أكثر تركيبا. تصنف الروابط وفق عدد الجمل التي تجمع بينها: «يبطل القول بأن» رابط أحادي الموضع؛ «و» رابط ثنائي المواضع. أيضا تصنف الروابط إلى روابط دال ـ صدقية وروابط ليست دال ـ صدقية. يكون الرابط دال ـ صدقيا إذا كانت قيمة (أو قيم) صدق الجملة (أو الجمل) التي يولّف بينها الرابط تحدد كلية قيم صدق الجملة التي تشكل بذلك التوليف؛ خلافا لذلك لا يكون الرابط دال ـ صدقيا .

أي.د.أو.

*الدالة الصدقية.

R.M. Sainsbury, *Logical Forms* (Oxford, 1991), ch. 2.

*** الربطية.** نهج في *الذكاء الاصطناعي وعلم الإدراك المعرفي يستهدف إنتاج نماذج واقعية بيولوجيا للدماغ والعملية الذهنية؛ يسمى أحيانا *PDP (المعالجة الموزعة الموازية).

في التصورات القديمة (أو الإدراك معرفية)، يعتبر الدماغ مداولا للرموز. في PDP) أو في التصورات الربطية)، يعتبر الدماغ نسيجا مركبا من عدد هائل من الشبكات. وحدات الشبكة (التي يمكن مقارنتها بخلايا الدماغ العصبية) معالجات بسيطة، والروابط بينها، التي يوجد منها عدد هائل، تحتاز على قوى مختلفة. معالجة المعلومات متوازية، بمعنى أن كثيرا منها يحدث في الوقت نفسه، وهي موزعة، بمعنى أن كل رابط مفرد يشارك في تخزين العديد من المعلومات المختلفة.

ثمة جدل حول مدى أهمية هذا النهج الجديد، وحول أثره على مجادلات فلسفة العقل.

جي.هورن.

William Rasmsey, Stephen P. Stich, and David E. Rumelhart (eds.), *Philosophy and Connectionist Theory* (Hillsdale, NJ, 1991).

*** الارتباطية.** نظرية في طبيعة ومصادر الأفكار والعلاقات بين الإحساسات والأفكار في العقل. الارتباطية البريطانية مدرسة في الفلسفة وعلم النفس ازدهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. نظرية *الأفكار مستمدة في معظمها من أعمال جون لوك، تنضاف إليها مبادئ الارتباط التي أقرها ديفيد هارتلي، ديفيد هيوم، جيمس مل وجيمس ستوارت مل، والكسندر بين، فضلا عن آخرين. لقد تأثر هؤلاء الفلاسفة، وكثير من أسلافهم ومجايليهم، في بريطانيا والقارة الأوربية (أمثال تومس هوبز، ريفد جي. قي، اتيين كونديلاس)، بحقائق من قبيل: أن الاختلافات بين الأفكار تبدو مرتبطة باختلافات في الخبرة الحسية، ما يجعل نظرية الأفكار الفطرية منافية للعقل؛ أن حضور الشيء في الذهن . الفكرة المحسوسة عن الشمس مثلا . غالبا ما يستمر حتى حال غياب الشيء، الشمس نفسها؛ وأن بعض الأفكار تبدو مرتبطة بطريقة محتمة بأفكار أخرى، بحيث تحضر الواحدة منها إلى الذهن مباشرة عقب الأخرى. أفضل طريقة لتفسير هذه الحقائق إنما تتعين في المبادئ المتعلقة بكيف ترتبط الإحساسات، الأفكار عن الإحساسات، والأفكار نفسها بعضها ببعض.

ربما يتضمن كتاب ديفيد هرتلي *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* (1749) أول تصور منظومي في مذهب الارتباطية. يظهر أنه طوره تطويرا مستقلا عن تصور هيوم. لقد أكدت أعمال هيوم وأعمال المساهمين الآخرين في الارتباطية من الفلاسفة البريطانيين، مثل كتاب جيمس مل *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1829)، وكتاب

الكسندر بين The Senses and the Intellect (1872)، Emotion and Will (1859)، أن الشكل الأساسي للارتباط هو مجرد التجاور بين أفكار الإحساسات في الخبرة. (بين هو مؤسس مجلة Mind عام 1876). أما تصور هرتلي الأسبق عهدا، فيقتفي خصائص أنماط أفكار الإحساسات إلى الحركات الفيزيقية «الترددية» التي تحدث في الدماغ، وإلى نوع، موضع، ومسار اتجاهات التأثير من الدماغ. غير أن أنصار الارتباطية المتأخرين تخلّوا عن هذا التصور الفسيولوجي.

يصف جيمس مل «قطار المشاعر»، الذي تتكون منه حياتنا بأنه ناشئ عن «قانون ارتباط الأفكار العام الذي هو مجرد ترتيب في الحدوث بنوعيها المتتابعة والمتزامنة». لا تنشأ الأفكار الحسية المفردة في العقل، فكرة عن أخرى، بسبب ارتباطات منطقية بينها، ولا بسبب قدرة ذهنية يحتازها العقل. إن جيمس مل، شأن سلفه هيوم، ينكر قانون الارتباط المميز الذي يتخذ شكل العلل والنتائج، إذ إن هذا الارتباط إنما يرد إلى تجاور بين الأفكار. وكذا الشأن بين الأفكار، فهو ليس قانونا إلا من حيث إن هناك بين الأفكار ارتباطا منظما أو مألوفا، وهو راجع إلى مجرد تجاورها أو حدوثها المتزامن.

أمعن بين في تنظيم القوانين الارتباطية، ففصّل في مذهب في التوازن السيكوفيزيائي، وبسط الأساس الفسيولوجي للعمليات السيكولوجية الذي طرحه تصور هرتلي في ارتباط الأفكار بوصفه حالة خاصة من نظرية نيوتن في التردد.

من مصادر الارتباطية المتعينة في استخدام لوك لعبارة «ترابط الأفكار» (في نقاش للأخطاء الفكرية ومصادر المعتقد المحابي الناجم عن ترابط غير منطقي بين الأفكار)، أصبحت الترابطية مذهبا في العلاقات الديناميكة في «تيار الوعي» والنشاط الذهني بوجه عام. يعزو المؤرخون الفضل إلى الترابطية في تدشين علم النفس التجريبي، في مقابل علم النفس التأملي، علم النفس الفلسفي. في الفسفة، شن الفلاسفة البريطانيون المتأثرون بكانت ثم بهيجل (مثل ت.ه. جرين، ف.ه. برادلي، برنارد بوسانكويت) هجوما عنيفا على الترابطية. على ذلك، في علم النفس الفلسفي المعاصر المتأثر بالنموذج الربطي أو نموذج *المعالجة الموزعة المتناظرة المتعلق بقيام الدماغ بوظائفه. ثمة مبادئ في النشاط الذهني تحاكي كثيرا الترابطية قد تمت ملاحظتها وربما استثمارها.

د.ج.

E.B. de Condillac, *Traite des sensations* (1754).
Reved J. Gay, 'Dissertation on the Fundamental Principle of Virtue', preface to Archbishop King, *Origin of Evil*, tr. Archdeacon Law (c. 1731).
John Stuart Mill, *System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (1843).

*** الترابط، نظرية، في الصدق.** نظرية في *الصدق تقر أن الجملة تكون صادقة إذا كانت «ترتبط» مع جمل أخرى. خلافا لذلك تكون باطلة. تتركز بعض الانتقادات حول معنى كلمة «ترتبط». يبدو أن كون الجملة «تتسق مع» جمل أخرى شرطا أضعف مما يجب، وأن كونها «تستلزمها ومستلزمة من قبلها» شرطا أقوى مما يجب. ثمة انتقادات أخرى تتعلق بحقيقة أنه يتوجب فيما يبدو تحديد قيم بعض الجمل بشكل مستقل إذا لزم تقويم جمل أخرى عبر الترابط. رغم أن هذه النظرية تعد أكثر معقولية نسبة إلى الأنساق الاكسوماتية، حيث يتخذ «الارتباط» الشكل المحدد الذي يتعين في القابلية لأن يشتق من المبادئ، فإنها تُبسط بحيث تغطي الجمل العارضة. يرجع هذا غالبا إلى عرف مفاده استحالة أو عدم أرجحية إثبات صدق جمل مفردة أو بطلانها. أحيانا ترجع إلى عرف مفادها إمكان وجود فئات متعددة من الجمل المترابطة التي تنجح بالقدر نفسه في وصف العالم بطريقة صحيحة.

س.و.

*الواقعية وضد ـ الواقعية.

A.C. Graylying, *An Introduction to Philosophical Logic* (Brighton, 1982), ch. 5.
S. Wolfram, *Philosophical Logic* (London, 1989), ch. 4.3.

*** المرتبة، الفئة، أوال ن ـ ية.** هي فئة (من أي حجم، مثال زوجين مرتبين، 2 ثية) يحدث فيها الترتيب والتكرار فرقا. مثال ذلك، على اعتبار أن رسل عرف أعمال ليبنتز، والعكس غير صحيح، وكل منهما عرف عمله، فإن علاقة «عرف عمل» تقوم بين الأزواج المرتبة (رسل، ليبنتز)، (رسل، رسل)، (ليبنتز، ليبنتز)، ولا تقوم بين (ليبنتز، رسل). في المقابل، فإن الزوجين غير المرتبين {رسل، ليبنتز} لا يختلفان عن {ليبنتز، رسل}، كما أن {رسل، رسل} هو {رسل}.

سي.أي.ك.

G.J. Massey, *Understanding Symbolic Logic* (New York, 1970), app. A.

*** رتشارد، مفارقة.** تعزى إلى جولز رتشارد، وهي تنشأ عن افتراض تعبيرات في اللغة الإنجليزية (مثلا) تشير إلى أعداد يمكن عدها في قائمة هجائية (لامتناهية) ق. وفق هذا يمكن تعريف عدد قطري. عدد يختلف

عن العدد الـ ن في ن في موضعه العشري الـ ن . (تماما كما في إثبات كانتور أن الأعداد الحقيقية غير قابلة للعد) في عدد متناه من الحروف الإنجليزية. ولكن يتوجب على هذه العبارة أن تكون في القائمة ق، في الفقرة ف مثلا، ومن ثم يتوجب أن تحدد عددا يختلف عن العدد الذي تحدده، في الموضع الـ ف. يبين هذا التناقض استحالة وجود قائمة كهذه. غير أن مسألة ما إذا كانت مثل هذه السلسلة تحدد عددا غير قابلة للتحديد استراداديا.

جي.سي.

Jules Riichard, "Les Principes des mathematiques et le probleme de ensemles", *Revue generale des sciences pures et appliquees* (1905); tr. In Hijenoort J. van (ed.), *Source Boook in Mathematical Logic 1879-1931* (Cambridge, Mass., 1964).

* **رتشر، نيكيلوس** (1928–). فيلسوف أمريكي معاصر غزير الإنتاج على نحو لافت كتب مايربو على خمسين كتابا بغية تشكيل نسق شامل: المثالية البراجماتية. يروم هذا النسق معرفة الواقع، ونهجه (1) مثالي لأنه يعتبر إسهام العقل الباحث البناء أساسيا للمعرفة، ولأنه يعتبر *الارتباط معيار الصدق؛ (2) من أنصار الخطئية كونه يقر عجز المعرفة عن توفير ما هو أكثر من مقاربة ناقصة للواقع؛ و(3) براجماتي لأنه يقر أن سلامة المزاعم المعرفية إنما ترتهن بنفعها في تعزيز الغايات البشرية. يستهدف الجزء الابستمولوجي تحسين المعرفة البشرية، في حين يعنى الجزء الخاص بفلسفة القيم باشتقاق قيم من الحاجات والمقاصد البشرية وتقويم المزاعم المعرفية في ضوئها. بوجه عام، يتسم تطوير رتشر *للمثالية البراجماتية بنطاق واسع من التعاطف والمعلومات.

جي.كيك.

*الأمريكية، الفلسفة؛ البراجماتية؛ الزائفة، الفلسفة.

يلخص رتشر موقفه العام في الكتاب ذي الثلاثة أجـزاء *System of Pragmatic Idealism* (Princeton, NJ, 1992-3). الجانب التساوقي من موقفه معروض بطريقة أكـثـر تـفـصـيـلا فـي *The Coherence Theory of Truth* (Oxford, 1973). بخصوص المعلومات البيوجرافية انظر كـتـابـه : *Ongoing Journey* (Lanham, Md., 1986). رتـشـر هـو مـؤسـس ومـحـرر الـمـجـلات الـعـلـمـيـة *American Philosophical Quarterly, History of Philosophy Quarterly, Public Affairs Quartely.*

* **الراسخية**. خاصية عدم القابلية للإصلاح. تدافع إحدى الاستجابات *للارتيابية الابستمولوجية عن وجود فئة من القضايا تختص بهذه الخاصية. إنها قضايا لا سبيل لأن نخطئ بخصوصها. يعتبر بعض الفلاسفة مثل هذه الرواسخ قاعدة يقينية لمعرفتنا بالعالم بأسرها. يقال إنها تشتمل على إقرارات تتعلق بالإحساسات والمظاهر الراهنة، مثل «أنا أتألم» و«تبدو خضراء لي». غير أنه يمكن أن نجادل بأن مثل هذه القضايا قد تبطل حتى حال كون المتحدث أمينا، وذلك بسبب خطأ في التعرف أو التعبير.

و.إي.أي.

William Alston, *Epistemic Justification* (Ithaca, NJ, 1989)

* **الرجحانية**. مفهوم ذو أهمية مركزية في فلسفة علم بوبر ضد الاستقرائية، لكنه يحتاز أيضا على أهمية مستقلة عنها. وفق رؤية في العلم تجد فيه نموذج النشاط العقلاني، يبدو أنه من الطبيعي اعتبار هدفه إنتاج نظريات صادقة. غير أن *النظريات الماضوية استبين بطلانها، ولا نستطيع دون تبجح افتراض أن نظرياتنا المقبولة في الوقت الراهن سوف تتنكب مثل هذا المصير. كيف يكون من العقلاني السعي وراء غاية لا تتحقق؟ كيف يكون هناك تطور علمي في هذه الظروف؟ تقترح إحدى الإجابات أن للعلم غاية أكثر محدودية تتعين في تطوير نظريات تقارب بطريقة أدق *الصدق، أي تحتاز على رجحانية متزايدة. غير أن هناك عدة إشكاليات متضمنة في تعريف وتطوير مقياس أو آليات ترتيب للرجحانية.

جي.ل.

W.H. Newton-Smith, *The Rationality of Science* (London, 1981).

* **الرجولية**. حقيقة أن مصطلح «الرجولية» لم يستخدم إلا من قبل القليل من الناس، ولم يكد يستخدم من قبل أي فيلسوف، إنما تصّعب من تعريفه. في معناها العام، تشير كلمة *النسوية إلى تكريس مصالح أو حقوق النساء، والتعريف المعقول للرجولية ملزم بأن يشير إلى تكريس مصالح الرجال أو حقوقهم. (يجدر أن نشير إلى أن هذا يختلف جدا عن تكريس صفات النسائية أو الرجولة، كما قد يفهمان، اللذين يمكن أن يسميا بالنسوية والرجولانية.) وفق هذا التعريف، يصبح المصطلحان المتناظران أكثر غموضا من أن يكونا مفيدين كثيرا. التعريف الأكثر مناسبة لكليهما سوف يكون شيئا من القبيل التالي: «الاعتقاد أن النساء/ الرجال قد مورس التمييز ضدهم على نحو

منظومي، وأنه يتوجب إبطال هذا التمييز». بيّن أن هذا التعريف «للنسوية» مفهوم بشكل سائد، وأن هذا مقصد العدد القليل من الناس الذين يطبقون مصطلح «رجولي» على أنفسهم. وبالطبع، وفق هذين المعنيين، ليس ثمة نزاع بينهما، بل إن البعض يسعد باعتبار نفسه نصيرا للاثنين. في حالات غالبة، الاعتقاد أن جنسا بعينه يواجه في الوقت الراهن تهديدا أخطر من التمييز يفضي إلى قبول أحد ذينك اللقبين ورفض الآخر.

بصرف النظر عن طريقتنا في فهم ذينك المصطلحين، توجد اليوم حركة صغيرة من نشطاء «حقوق الرجال». يقر زعمها الأساسي وجود تمييز خطير يرتكب في الوقت الراهن ضد ذكور أفراد بسبب جنسهم. ينقسم أولئك النشطاء إلى صنفين، تقليدي وتقدمي ـ ليبرالي. يرى الأولون أن الأدوار الجنسية الموروثة، رغم أنها «تمييزية» بالمعنى المحايد الخاص بمعاملة الجنسين بشكل مختلف، كانت بدرجة أو أخرى منصفة للاثنين، لأن العوائق التي واجهها الجنسان، فيما يرون، كانت متقاربة (على الأقل في هذه الثقافة، في هذا القرن)، ولأن الأدوار الجنسية التقليدية تعكس بدرجة أو أخرى التقسيم الأمثل للمكاسب والأعباء، أفضل ترتيبات للأطفال وللمجتمع ككل. ما يميز تقليديي «حقوق الرجال» عن التقليديين بوجه عام هو اعتقادهم أن النسوية المعاصرة ليست ضارة بالمجتمع فحسب بل تعد مجحفة إجحافا متطرفا ضد الرجال أيضا.

في الطرف الآخر. رغم محاولة الكثيرين اعتبار الحديث عن حقوق الرجال رد فعل، «حركة ارتجاعية». يعتبر نشطاء حقوق الرجال التقدميون المعاملة التفاضلية التقليدية مجحفة بشكل متطرف لأعضاء الجنسين. الأدوار والقوالب *الجنسية الموروثة ليست مرهقة للجنسين معا فحسب، بل مجحفة لهما ويتوجب إلغاؤها. (خلافا للتقليديين، لا حاجة بهم إلى إقرار أن الأدوار مرهقة بالقدر نفسه، وهم ينزعون إلى اعتبار مجموعتي حالات الإجحاف غير قابلتين للمقارنة وفق الوحدات نفسها.) هكذا رحب أشياع الرجولية التقدميون بالكثير من الجهود النسوية التي رامت تغيير المجتمع، لكنهم أضافوا أن النسوية لا تواجه سوى نصف الإشكالية. فضلا عن ذلك، فإنهم يقرون أن الكثير من الجهود النسوية التي تستهدف ظاهريا القضاء على الجنسية إنما تقوم بالفعل بتكريسها ضد الرجال. يصدق هذا خصوصا، فيما يقولون، على الثمانينيات والتسعينيات، حيث ترك الاتجاه السائد في النسوية جذوره الضمية في صالح جهود عزلية مؤسسة على تصور مضطهِد ـ مضطَهد متطرف في العلاقة بين الجنسين.

هكذا تقوم أشكال الرجولية المعاصرة بتكريس المساواة بين الرجال والنساء كما يتصورها أنصارها. وبالطبع، فإن مسألة ما إذا كانوا مخطئين بخصوص ماهية المساواة الأخلاقية، أو ما إذا كانوا في مستوى ما غير أمينين بخصوص كون هذا هو هدفهم، مسألة أخرى. وكذا الأمر نسبة إلى النسويين. إن هذا يفضي بنا إلى صيغ متطرفة للنسوية والرجولية، تلك التي تكرس درجة من الأفضلية الذكورية أو الأنثوية، والمؤسسة غالبا على الاعتقاد في دونية الجنس الآخر. كثير من النسويين المعاصرين يعتبرون الرجال أدنى رتبة أخلاقيا وحتى ذهنيا، كونهم قد تنشؤوا في طبقة قامعة، أو حتى بسبب طبيعتهم. وبالطبع فإن التاريخ الطويل من هيمنة الرجال منذ أزمنة الصيد والتجمع تضمن بوجه عام تعاليم خاصة بالدونية الذهنية، رغم أن السجل مختلط، والدونية الأخلاقية عند النساء. يناقش نيكولاس ديفدسون نوعا متطرفا من الرجولية والرجولانية يسميها «الاسترجالية». وفق منظورها للعالم، فيما يقول ديفدسون،

ما يوجع المجتمع هو «التأنيث». يتطلب تحسين المجتمع التقليل من سطوة القيم الأنثوية والزيادة من سطوة القيم الذكورية... يعتبر الأنثويون أنفسهم أنهم يدافعون عن آخر القلاع ضد مجتمع محايد أو مؤنث... [في أفلام من قبيل *Rambo* و *Commando*] يصبح العالم سهلا. أبطال الأفلام إنما يكافحون بغية تنكب أخطار سببها فقد المجتمع للمبدأ الذكوري.

إن ديفدسون يكتشف تشابها دقيقا بين الرجولية المتطرفة والنسوية المتطرفة، ملاحظا أن «الربط التناظري بين الاسترجالية الهيلينية في مجتمع الجنسية المثلية [الذكورية] والنسوية الحديثة في مجتمع سحاقي لم يحدث اعتباطا».

ومها يكن من أمر، يصرح معظم نشطاء حقوق الرجال وحقوق النساء بإيمانهم *بالمساواة، رغم اختلاف رؤاهم فيها. الراهن أنهم لا ينقسمون وفق المعايير الجنسية تماما. ففضلا عن النسويين (أو أنصار النسوية») الرجال، ثمة نساء كثيرات. بعضهن يحتفظن بلقب «أنصار النسوية» وبعض آخر ينكرنه. دافعن عن حقوق الرجال. لقد شكلت جماعات من قبيل Women's Freedom Network (معظم أعضائها من الليبرتاريين)، و Women's International Network (الليبرالية) في الولايات المتحدة أساسا لمعارضة الأضرار التي يرون

أنها لحقت بالجنسين بسبب الاتجاه السائد في النسوية المعاصرة. الجمعيات النسائية التقليدية، من قبيل Eagle Forum (الولايات المتحدة) و REAL Women (كندا) تعارض غالبا التمييز ضد الرجال، أو على الأقل ضد تنويعات راهنة يناصرها النسويون.

لا يتسع المقام لوصف المسائل الأساسية المتعلقة بحقوق الرجال بشكل ملائم (ناهيك عن الدفاع عنها أو ضدها). تشتمل تلك المسائل على التمييز ضد الآباء في قضايا كفالة الأبناء (وفق عدد النشطاء، هذه هي أكبر المسائل)؛ التمييز ضد الرجال في القانون الجنائي، التجنيد الإلزامي للرجال، ومختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى؛ التمييز المعاصر ضد الرجال في الاستخدام، التأمين والتقاعد، وأمور اقتصادية أخرى (انظر فاريل *The Myth of Male Power* و توماس *Not Guilty* كعينة ممثلة لتناول مسائل حقوق الرجال.)

يصف النقاش السابق الرجولية على اعتبار أنها مجموعة من المعتقدات السياسية، لا باعتبارها فلسفة بالمعنى المجرد. غير أنه بالمقدور أن نجادل بأنه إذا استثنينا الدفاع (الحقيقي وليس المزعوم) عن أفضلية الرجال، ليست هناك فلسفة رجولية. اعتبر المعتقد التقليدي الذي يقر أنه لو ترك للطبيعة أن تأخذ مسارها، لقام الرجال بمعظم الأدوار القيادية (انظر جولدبرج *Why Men Rule*) ولقامت النساء بأدوار التنشئة. يمكن وصف هذا المعتقد بطريقة أفضل باعتباره فلسفة عامة في الطبيعة البشرية عوضا عن أن يكون معتقدا يتعلق بالذكور والذكورية. عادة ما يصف أنصار حقوق الرجال الليبراليون فلسفتهم بأنها مساواتية عوضا عن كونها ذات توجه أنثوي أو ذكوري. غير أنه وفق منظور طريقة الاستدلال هذه، إذا ما استثنينا صورا من النسوية المدافعة عن أفضلية أنثوية وراثية، ليست هناك فلسفة *نسوية حقيقية، أو على الأقل ليست هناك فلسفة تتعلق على نحو متفرد بالإناث أو الأنثوية. الرغبة المبررة بفتح فرص للنساء، لم يحصل عليها في الماضي سوى الرجال (أقلية صغيرة منهم)، للمساهمة في فلسفة صورية، وفق ما أرى، أفضت إلى معتقد رغبوي بأن (أ) الفلسفة الماضية، بسبب كونها مورست من قبل ذكور أفراد، تعد على نحو خاص ما ذكورية في طبيعتها، و(ب) ثمة نوع مميز من الفلسفة أنثوية على نحو خاص من حيث طبيعتها. بالرغم من كل أحاديث أخلاف جيليجان عن «سبل النساء الخاصة في الرؤية»، وفق قراءة هذا الكاتب الرجولي ـ النسوي الليبرالي للشواهد، «*الابستمولجيا النسوية وما شابهها مجرد وهم كبير.

ف.تشر.

Nicholas Davidson, *The Failure of Feminism* (Buffalo, NY, 1988).
Warren Farrell, *The Myth of Male Power* (New York, 1993).
Steven Goldberg, *Why Men Rule* (Chicago, 1993).
David Thomas, *Not Guilty: The Case in Defence of Men* (London, 1993).

* **الرخو، المعيّن.** حد يعين أشياء مختلفة في *عوالم ممكنة مختلفة. بكلمات أدق، يعين الحد أشياء مختلفة حال اختلاف ظروف مغايرة لمعناه. *الوصف المحدد، «الرئيس الخامس والثلاثون للولايات المتحدة»، معين رخو. إنه يعين فعلا جون ف. كينيدي. ولكن لو أن رتشارد نيكسون فاز في الانتخابات عام 1960، لكان هو الرئيس الخامس والثلاثين. لو حدث ذلك لعين الوصف «الرئيس الخامس والثلاثون» نيكسون بدلا من كينيدي. لذا «كان يمكن للرئيس الخامس والثلاثين ألا يكون الرئيس الخامس والثلاثين» صادقة وفق تأويل ما. المعين الرخو يقابله *المعين المحكم، الذي يعين الشيء ذاته في كل العوالم الممكنة. *الاسم العلم، مثال «جون ف. كينيدي» معين محكم. حتى لو كسب نيكسون انتخابات عام 1960، مثلا، يظل «جون ف. كينيدي» يعني جون ف. كينيدي. أما «كان بالإمكان ألا يكون كينيدي كينيدي» فهراء بيّن.

و.أي.د.

Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1980).

* **الرد، القابلية، مبدأ.** مخطط مبدأ في النظرية المتشعبة الخاصة *بالأنماط التي قال بها رسل. شكلت هذه النظرية لتجنب أغاليط دائرية كان اعتبرها رسل أساس الخطأ تنويعة من الأغاليط من ضمنه *مفارقة الكاذب و*مفارقة رسل.

تفرض النظرية المتشعبة تصنيفا ثنائيا على الدوال القضوية (الجملية). أولا، ترتب مثل هذه الدوال في هرمية وفق نمط أطرافها. مثال ذلك، ثمة دوال للأفراد، دوال لدوال الأفراد، وهكذا. ثانيا، تقوم النظرية بوضع الدوال التي تتخذ نوعا بعينه من الحدود في شكل طبقات وفق نوع التعبير الذي يحدد الدالة (هذا هو التشعب).

يحظر رسل التكميم غير المقيد على كل الدوال التي تتخذ نوعا بعينه من الحدود. غير أن هذا الحظر يقيد قوى النظرية التعبيرية. يطرح رسل مبدأ القابلية للرد. تضمّن الدوال الحملية، التي تختار من قبل

تعبيرات خالية من المتغيرات المقيدة، في أدنى رتب الدوال القضوية. يضمن مبدأ القابلية للرد أن التكميم المشروع على كل الدوال الحملية ينجز غاية حظر التكميم على كل الدوال بصرف النظر على رتبها. حين يطبق المبدأ على دوال أفراد فإنه يقر أنه نسبة لكل من هذه ا لدوال، ثمة دالة حملية مكافئة صوريا لها (أي تتفق معها في ربط الحدود بالقيم).

أي.د.أو.

B. Russell and A.N. Whitehead, *Principia Mathematica* (Cambridge, 1910), i, ch.2 of the Introduction and *12.

* **الردية**. واحد من أكثر المصطلحات استخداما وإساءة في الاستخدام في المعجم الفلسفي، ومن المناسب أن نميز بين ثلاثة أقسام.

الردية الأنطولوجية تشير إلى الاعتقاد بأن كل الواقع يتكون من عدد أدنى من الكينونات أو *الجواهر. يمكن أن تقتصر الإشارة إلى كينونات من نوع بعينه (كما في «كل العضويات قابلة للرد في النهاية إلى جزيئات»)، ولكن غالبا ما يقصد منه الزعم المعني الأكثر ميتافيزيقية الذي يقر وجود جوهر واحد أو «مادة العالم» وأنه مادي. لذا فإن الردية الأنطولوجية تتكافأ مع نوع من *الأحدية، حيث تنكر وجود قوى حياة غير مرئية وما في حكمها، زاعمة أن العضويات ليست أكثر (ولا أقل) من آلات عاملة مركبة. غير أنه بمقدور المرء أن يرد الأشياء المادية إلى جوهر آخر، مثال *الوعي. بدلا عن ذلك، قد يعتقد المرء في وجود جوهرين أو أكثر غير قابلة للرد. آنذاك يكون الهدف رد سائر الجواهر إلى هذه الجواهر الأساسية.

الردية الميثودولوجية تزعم فيما يتعلق بالعلم أن «الأصغر أفضل». أفضل استراتيجية علمية هي دائما محاولة التفسير عبر كينونات يتزايد قدر دقتها. لا ريب أن هذا كان علامة نجاحات العلم الأعظم، وليس في الفيزياء فحسب. الانتصار الميثودولوجي الردي الأساسي في السنوات الأخيرة هو البرهنة على أن وحدة الوراثة الكلاسيكية، هي الجزيئ متناهي الصغر، (الدنا). غير أنه يتعين أن نذكر أن «الأصغر» في هذا السياق حد نسبي، كما يتعين أن نحذر من عقد مماهاة مباشرة بين الردية الميثودولوجية و«الردية الدقيقية» المستخدمة بشكل سائد، خصوصا إذا كانت هذه الردية الأخيرة تستلزم وجوب أن يتم التفسير عبر كينونات دقيقة.

قد يحاول عالم النفس رد حركات اجتماعية أساسية إلى مشاريع وسلوكيات أفراد بشريين؛ دون أن ينكر(محقا) أنه من المنافي للعقل محاولةردها أيضا إلى جزيئات أو ما هو أقل من ذلك.

رغم نجاح الردية الميثودولوجية، فقد أثارت جدلا عنيفا، كونها تنكر مزاعم (الماركسيين خصوصا) الذين يجادلون بأن العالم مرتب هرميا، وأن كينونات المستويات الأعلى غير قابلة لأن تحلل كلية عبر كينونات المستوى الأدنى. وقد تعرض لجدل خاص ما يسمى «بالردية البيولوجية»، المرتبطة بوجه عام بالحركة الاشتراكية، حيث يفترض أن الطبيعة البشرية قابلة للفهم التام عبر علم الوراثة. قد نرتاب فيما إذا كان هناك من جادل حقا بإننا نحن البشر مجرد دمى تحركها لوالب مزدوجة؛ غير أننا لا نستطيع أن ننكر أن بعض علماء البيولوجيا الصغار استدرجوا إلى تحليقات الخيال (الخطرة اجتماعيا) بخصوص التحكم الممارس على حيواتنا من قبل بيولوجيانا.

ردية *النظرية تثير السؤال عن علاقة النظريات المتلاحقة في المجال المعني، بين نظرية نيوتن وأينشتين مثلا. هل ما يحدث دائما هو إحلال لواحدة بدلا عن الأخرى، حيث تطرد الجديدة القديمة، أو أن ما يحدث أحيانا هو استيعاب أو «رد نظري»، حيث يكون الأقدم عهدا نتيجة منطقية للجديد؟ لقد جادل كثيرون، كما في حالة نيوتن ـ أينشتين وأيضا في واقعة علم الوراثة الكلاسيكي ـ الجزيئي، بأننا نحصل على رد ولا نحصل على إحلال. لقد اشتط هذا النوع من التفكير في الثلاثينيات حين ألزمت حركة «وحدة العلم» نفسها بالاعتقاد بأن كل العلوم سوف ترد (وينبغي أن ترد) في النهاية إلى نظرية أعلى (محتم أن تكون شيئا في الفيزياء).

غير أن هذا الضرب من التفكير تعرض إلى تحد كبير من قبل مفكرين من أمثال الفيلسوف المؤرخ توماس كون، الذي أنكر إمكان رد النظرية لأن النظريات «غير قابلة للقياس وفق الوحدات نفسها». وعلى اعتبار أن هذه الرؤية في الرد مرتبطةعلى نحو آصر بتصور للنظريات العلمية يعتبرها أنساقا فرض ـ استنباطية، وبحسبان أن هذا التصور يكاد لا يفضله أحد، يتفق كثير من فلاسفة اليوم مع زملائهم العلماء على أن المهم ليس علاقة النظرية الجديدة بالقديمة بل المناقب النسبية التي تتميز بها النظريات المتعاقبة عبر الزمن. يرتبط هذا أيضا مع اعتقاد الذين حولوا انتباههم الفلسفي من العلوم الفيزيائية إلى البيولوجيا وعلم النفس. رغم أن قليلا سوف ينكرون الزعم الأنطولوجي بأن العضويات، بما فيها البشر، مصنوعة من المواد التي صنع منها سائر العالم المادي، فإنه لا يلزم عن هذا

ضرورة أن نماذج التفسير واحدة في كل أرجاء العالم العلمي أو أن الرد النظري ممكن أو مفيد دائما.

م.ر.

*الردية الذهنية؛ الميثودولوجيا؛ العلمي، المنهج؛ البساطة.

E, Nagelm *The Strucure of Science* (New York, 1961).
M. Ruse, *Philosophy of Biology Today* (Albany, NY, 1988).

*** الردية الذهنية.** الردية بخصوص الموضوع المعطى س هو الزعم بإمكان «رد» الحقائق المتعلقة ب س إلى . أي يمكن تفسيرها باعتبارها . حقائق تتعلق بموضوع مختلف على نحو مناسب ص («أساس الرد»). الردية في فلسفة العقل هي الزعم بأن الحقائق المتعلقة بالذهنية قابلة لأن ترد إلى حقائق مادية، أي حقائق عن المادة والعمليات المادية.

ما الذي يتطلبه تنفيذ ردالعقل إلى الجسم؟ وفق *ثنائية ديكارت، توجد العقول بوصفها «جواهر ذهنية»، موضوعات خارج المجال المادي كلية. حسب هذه الرؤية، الحقائق المتعلقة بالذهنية غير قابلة للرد بطريقة مادية، لأنها حقائق عن كينونات لامادية. لذا فإن أول متطلبات رد العقل ـ الجسم، يتعين في إنكار أن تكون العقول موضوعات لامادية. يمكن القيام بذلك إما بمماهاة العقول بالأدمغة أو ببنى مادية مناسبة أخرى، أو بعزو الخصائص الذهنية إلى العضويات وربما أنواع أخرى من الأنساق المادية، عوضا عن عزوها إلى عقول لامادية. في الحالين، الأنساق المادية هي التي تحتاز على خصائص سيكولوجية.

تتعلق الخطوة الأخرى في رد العقل ـ الجسم بالخصائص الذهنية (مثال الشعور بالألم، الإحساس بقطعة قماش خضراء اللون، الاعتقاد بأن الثلج بارد) ومناظراتها في علم النفس المنظومي. إذا كانت خ خاصية ذهنية، فإن الرد المادي لـ خ يتطلب فيما يعتقد عادة «ملازما ماديا» لـ خ، أي خاصية مادية تتطابق معها خ ضرورة. حين نكتشف نسقا سائدا للملازمات المادية الخاصة بالخصائص الذهنية، يمكن فيما يعتقد أن تماهى الخصائص الذهنية بملازماتها المادية.

رامت *السلوكية المنطقية رد الخصائص الذهنية بتعريفها عبر السلوكيات والميول السلوكية. رغم أن الذهنية تبدو وثيقة الصلة بالسلوك، يسود الآن الاعتقاد بأن المفاهيم السيكولوجية تتأبى من حيث المبدأ على التعاريف السلوكية. إخفاق الردية السلوكية جعل المفكرين يأملون في رد الذهني ماديا عبر قوانين امبيريقية تربط بين الخصائص الذهنية والمادية. يتم الرد الناموسي للخصائص الذهنية عبر توفير ملازم مادي مطابق ناموسيا م لكل خاصية ذهنية خ؛ بحيث تكون «تتعين خ في الوقت ت إذا وفقط إذا تعينت م في ت» قانونا. وفق نظرية *الهوية في العقل، لكل خاصية ذهنية ملازم عصبي يتوجب أن تماهى معه؛ إذا كان الألم يرتبط دائما وفق قانون ما بإثارة أنسجة c، يمكن أن يماهى الألم رديا بهذه الإثارة، وكذا الشأن نسبة إلى سائر الخصائص والأنواع الذهنية.

يزعم أن أهمية رد العقل ـ الجسم مزدوجة: الاقتصاد الأنطولوجي ووحدة النظرية. بالاستغناء عن العقول كجواهر من نوع خاص وبالتخلص من جوانبها النفسية غير القابلة للرد، ننجح في تبسيط نظريتنا الأنطولوجية. عبر اعتبار الخصائص الذهنية خصائص عصبية مركبة واعتبار العضويات المادية حواملها، يمكن لعلم النفس أن يتكامل مع العلوم البيولوجية والفيزيائية المؤسسة.

ثمة نوعان من الاعتبارات مسؤولان عن تردي الردية. الأول هو الاسمية السيكوفيزيائية، الزعم بأنه ليست هناك قوانين تربط بين الظواهر الذهنية والمادية، ومن ثم ليست هناك قوانين من النوع المطلوب من قبل الرد الناموسي للأولى إلى الثانية. الثاني هو تنوع (أو تعدد) تحققية الخصائص الذهنية. إذا كان الخاصية الذهنية قابلة للتحقق المتعدد عبر تنويعة من الخصائص المادية في أنواع أو بنى متنوعة، فلا سبيل لمماهاتها بخاصية مادية مفردة. لقد جعل هذان الاعتباران كثيرا من الفلاسفة يفضلون فيزيقانية لا ردية، المذهب الذي يقر أنه بالرغم من أن أفراد هذا العالم ماديون، بعض خصائص هؤلاء الأفراد، خصوصا خصائصهم النفسية، غير قابلة للرد إلى خصائص مادية. (*إشكالية العقل ـ الجس؛ *الفيزيقانية؛ *الوظيفية.) غير أن اعتبار التحققية المتغيرة للذهني عائقا للردية الذهنية مسألة تظل تثير جدلا. قد نجادل بأن التحققية المتغيرة تستلزم في الواقع القابلية للرد، أي إمكان ردود متغيرة (أو «ردود موضوعية») نسبة إلى أنواع العضويات أو نمط النسق المادي المعني.

جي.ك.

*البساطة.

D. Davidson, "Mental Events", in *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).
H. Feigl, *The 'Mental' and the 'Physical'* (Minneapolis, 1967).
J. Fodor, "Special Sciences, or the Disunity of Science

as a Working Hypothesis", *Synthes* (1974).
J. Kim, "The Myth of Nonreductive Materialism", in *Supervenience and Mind* (Cambridgem 1993).

*** الاسترداد، التعريف عبر** . يبدأ التعريف الاستردادي بتحديد فئة جزئية من الأشياء التي ينطبق عليها ثم تحديد سائر الأشياء التي ينطبق عليها عبر علاقتها بشيء سبق أن انطبق عليه التعبير. هكذا قد يعرف الحد «سلف» استراداديا على النحو التالي: (1) كل من والدي المرء سلف له؛ (2) كل والد لأحد أسلاف المرء سلف له؛ (3) لا شيء آخر سلف للمرء.

إي.جي.ل.

B.C. van Fraassen, *Formal Semantics and Logic* (New York, 1971).

*** الترادف**. التماهي في *الدلالة. تكون حالات الورود المختلفة للتعبير نفسه (كلمة، عبارة، أو جملة) مترادفة ما لم يحتز التعبير على أكثر من دلالة. ورود تعبيرات مختلفة، في اللغة نفسها أو لغات مختلفة، قد يكون ترادفا أيضا، (pail/bucket)، (I am cold/j'aifroid)، [والد/ أب] (gift/present). التعبيرات التي تنطبق في موقف ما على الشيء أو الأشياء نفسها ليست مترادفة ضرورة، مثال «أنا» و«أنت» حين تقال الأولى من قبل شخص والأخرى تقال له أو «ماء مغل» و«ما مصفى» حين يغلي الماء ولا شيء آخر يصفى. وبالمقابل، أحيانا يحتم على تعبيرات مترادفة أن تسري على أشياء مختلفة، كما في «أنا» حين تقال من قبل متحدثين مختلفين. الرؤية التي يقرها البعض أن ترادف التعبيرات هو نفس المماهاة الضرورية في التطبيق تبدو غير صحيحة.

س.و.

B. Mates, *Synonymity*, University of California Publications in Philosophy (Berkeley, Calif., 1950), repr. In L. Liinsky (ed.), *Semantics and the Philosophy of Language* (Urbana, Ill., 1952).

*** رزيو سوفستكوس** (risue sophisticus). حيلة مضادة حددها جورجياس لوينتيني (حوالى 483-376 ق.م.) على أنها «تقوض جدية الخصم» بالضحك، وهزله بالجدية. تطبق خصوصا من قبل فيلسوف بلغ من العمر عتيا يعلق على بحث ذي تعقيد يصعب تتبعه كتبه زميل صغير السن يواصل دراسته بعد الدكتوراه. بخصوص الأمثلة انظر *Professional Foul* إلخ. لتوم ستوبارد.

جي.سي.أي.ج.

*** رسل، برتراند (1872-1970)**. رسل الإيرل الثالث، فيلسوف بريطاني، عالم رياضيات، فائز بجائزة نوبل (في الأدب عام 1950)، وهو مدافع نشط عن الحقوق المدنية، وشخصية عامة. ترجع أهم أعماله الفلسفية إلى العقدين الأولين من القرن، وهي تشتمل على العمل الممتاز *Principia Mathematica* (1910-13) الذي اشترك في كتابته مع آلفرد نورث وايتهد. في الفترة ما بين الحربين، اشتهر عند عموم الناس بسبب بعض الكتب المؤثرة المتعلقة في الأخلاق والمدنية زعم أنه كتبها بحثا عن المال. عقب الحرب الثانية، كان عضوا بارزا في الحملة الداعية لنزع السلاح النووي (وقد سجن بسبب اشتراكه في إحدى مظاهراتها)، كما ساعد في إقامة مؤتمرات باجويش، التي كانت تجمعات دولية ضمت مثقفين متميزين، علماء أساسا، كرسوا أنفسهم لنقاش سبل تحقيق السلام العالمي والحفاظ عليه. أثارت سيرته الذاتية اهتياجا بسبب صراحتها الانتقائية، وبسبب الصورة غير المغرية التي بلّغها عن تطور الإنسان المتأخر وإن كان تطورا مكثفا عاطفيا.

كان فيلسوفا متنوعا إلى حد رائع، إذ يصعب العثور على حقل في الفلسفة لم يسهم فيه. أفضل أعماله الفلسفية، *History of Western Philosophy* يمثل اتساع اهتماماته وفهمه، ويبين أنه لا ضمان لعدم تعلق أي مجالين في الفلسفة على نحو متبادل.

يمكن تصنيف أعماله إلى ثلاثة أقسام: أولا *فلسفة المنطق، وهي ليست حقلا فلسفيا بقدر ما هي نهج أثر في معظم أعماله؛ ثانيا، أسس الرياضيات؛ وثالثا، الابستمولوجيا والميتافيزيقا. اهتمامه بالفلسفة كان من ضمن اهتماماته المبكرة، وفكرته الأساسية التي عني بها مع نهاية القرن الماضي وعرضها لأول مرة في كتابه *Principles of Mathematics* (1903)، مفادها أن الرياضيات مجرد منطق. تطوير هذه الفكرة أفضى به إلى قضايا أساسية في المنطق وإلى مقاربة سماها *«المنطق الفلسفي»، اتسمت بها معظم فلسفته.

المنطق الفلسفي. تتعين إحدى السبل الناجعة في الشهرة الفلسفية في إيجاد منهج، إذ حتى الفلاسفة الذين يختلفون كلية مع نتائج صاحب المنهج قد يوقرون اسمه بالعمل ضمن نهجه. حوالى عام 1914 استحدث رسل عبارة «المنطق الفلسفي» لوصف نهج في الفلسفة سبق أن استخدمه لعدة سنوات؛ إعادة طرح القضايا الإشكالية في *«صورتها المنطقية»، باستخدام لغة ذات البنية الصورية الخاصة بكتابه *Principia Mathematica*. كانت دوافعه متنوعة، ولم يفصل فيها بشكل واضح. لقد شعر أن اللغة العادية تحافظ على «خرافات آكلي

اللحوم المتوحشة» (("Mind and Matter", 143)، وسائر الأخطاء، الأخلاط، وحالات الغموض، وتجعل من المستحيل طرح تعبير صحيح عن بعض الحقائق الفلسفية الأساسية. فمثلا، إنها تخلط، في كلمة «يكون»، المكمم الجزئي، (كما في «السرنديبية كائنة»، التي تتوجب صورتها باستخدام «()»)، المماهاة (كما في «هسبريوس [يكون] هو فوسفوريوس»، التي يتوجب صورتها باستخدام «=»)، والحمل (كما في «سقراط يكون إنسانا»، التي تختفي «يكون» فيها في تسلسل محمول الإنسانية واسم سقراط في الصياغة ("Fa"؛ ويصعب جدا أن تقول في اللغة العادية أن الوجود ليس خاصية لأفراد. من أمثلة طريقة اللغة العادية في تجسيد خرافات آكلي اللحوم أن تعبيرات من قبيل «سقراط» تجعلنا نفكر في الناس وفي أشياء أخرى كجواهر ميتافيزيقية بسيطة، في حين أنها مركبة.

أفضل تطبيق معروف لمنطق رسل الفلسفي هو تطبيقه على إشكالية العبارات الدالة. الناتج تصور عام للتكميم، يشتمل على «*نظرية الأوصاف» التي تطرح بطريقة مشوشة في مقاله الشهير .(1905) "On Denoting" الإشكالية إنما تكمن في كيفية فهم عبارات من قبيل «رجل»، «كل رجل»، «لا رجل»، و«الرجل». في كتابه *Principles of Mathematics* (1903)، يفترض رسل أنه يتوجب النظر إليها بالطريقة نفسها التي رأى بها آنذاك أسماء مثل «سقراط»، ومحاميل مثل «أحمر»: بوصفها تقوم مقام كينونة ما في العالم. غير أنه يستحيل اكتشاف كينونة مناسبة، والكتاب الذي صدر عام 1903 يخفق بوضوح في إنجاز ذلك. تقر نظرية 1905 أنه يتوجب عدم اعتبار تلك العبارات محتازة على أية كينونات نظرية. إنها تشتمل على مكمم، «بعض»، «كل»، «لا»، والمكمم عنده يرتبط «بدالة قضوية»، مثل «... سعيد» كي يشكل جملة (مثال «بعض الناس سعداء»). المكمم المرتبط بمحمول من قبيل «رجل» (في مقابل الدالة القضوية) في العبارة «رجل ما» ليست وحدة في اللغة يمكن فهمها، ؛ إنها غير تامة ضرورة «ولا تحتاز على معنى بذاتها». الجملة «قابلت رجلا ما» تحلل كالتالي: «يوجد س حيث س بشر وأنا قابلت س». يبين التحليل أن ما يناظر كلمة «ما» قد أصبح «يوجد س ما حيث» وهي ترتبط بالدالة القضوية «س بشر وأنا قابلت س». في التحليل، ليس هناك وحدة تناظر «رجل ما». (انظر المدخل الخاص بـ «أوصاف، نظرية» بخصوص تطبيق المنهج على عبارات من قبيل «الرجل»).

كي نستشعر أهمية أثر عمل رسل على التكميم، يجب أن نتذكر افتراضه المرجعي الذي يقر أن الطريقة الأساسية التي تحتاز الكلمة وفقها على دلالة هي أن تقوم مقام شيء ما. تبنى رسل هذا النهج نسبة لكلمات عديدة، تعبيرات بسيطة، مفردة، وعامة، مثل «هذا» و«أحمر»، وقد أفضت به إلى رؤية مناظرة في العالم: المكونات الأساسية، الذرات المنطقية، هي الأشياء التي تناظر مثل هذه الكلمات. المكممات، إذا كان رسل محقا، عبارت مثل «ملك فرنسا»، تعمل بطريقة مختلفة، فهي لا تقوم مقام أي شيء على طريقة الكلمات الأساسية.

يشتمل المنطق الذي وظفه رسل في منطقه الفلسفي على أداة الفئات، التي طورت أصلا في فلسفته للرياضيات، وقد استخدمها لتوفير صور منطقية بغية تحليل مختلف الأشياء الامبيريقية، مثل الأجسام المادية. (انظر الجزء التالي الخاص بـ «الابستمولوجيا والميتافيزيقا»).

نهج المنطق الفلسفي، رغم أنه احتاز على أهمية كبيرة في القرن العشرين، ضعفت أهميته فيما أخشى. كان رسل نفسه يجد متعة أرستقراطية مؤذية في زعمه أن الصور المنطقية مختلفة جدا عن الصور السطحية، وأن غير المدربين لن يتمكنوا من استيعاب التركيب الحقيقي في أفكارهم. في فترة أحدث، الاهتمام بتوفير تفسير لكيفية عمل العقل جعل الكثير من الفلاسفة يرون أنه يتوجب على المرء أن يركز على الأعمال التفصيلية في اللغة الطبيعية، عوضا عن معاملتها على أنها تجل مشوش للغة مؤسسة أكثر ترتيبا من الصور المنطقية.

الرياضيات. تشتمل نزعة رسل *المنطقانية في فلسفة الرياضيات على مبدأين: (1) يمكن ترجمة الحقائق الرياضية إلى حقائق المنطق البحت؛ هكذا لا تحتاز الرياضيات على موضوعها المميز (مثال الأعداد). (2) الحقائق الرياضية، بمجرد أن تعرض في صورتها المنطقية المناسبة، يمكن أن تثبت بالمنطق وحده. يتعلق الزعم الأول بنوع الدلالة الذي تحتازه الجمل الرياضية؛ أما الثاني فيتعلق بكيفية فهمها.

الفكرة الأساسية خلف الترجمة هي أنه يمكن اعتبار *الأعداد فئات فئات، ويمكن اعتبار العمليات الحسابية فئات فئات ـ نظرية، يمكن تعريفها عبر التداخل، الاتحاد، وهكذا. هكذا يمكن اعتبار العدد واحد فئة لكل الفئات أحادية العناصر، والعدد اثنين فئة كل الفئات ثنائية العناصر، وهكذا. وفق هذه الاشتراطات، كلمات الأعداد، مثل «واحد» و«اثنان» ترد كصفات ويمكن لورودها أن يعتبر ضمن المنطق البحت

عبر التكميم والهوية. (هكذا نجد أن «هناك كلبان» تعني «شيء ما س هو كلب، وشيء ما ص هو كلب، ولا شيء يتميز عن س أو ص هو كلب».) إضافة واحد واثنين (كمثال) يعتبر فئة فئات كل منها اتحاد عنصر من واحد مع عنصر من اثنين (يتوجب إغفال الحالات التي يحتاز فيها عنصر من الواحد على عنصر مشترك مع عنصر من اثنين): بكلمات أخرى، فئة الفئات ذات العناصر الثلاثية.

تفترض الترجمة أن المنطق يشتمل على نظرية الفئات. وبوجه عام، يمكن الجدل في ذلك، ويحصل الجدل على أهمية خاصة من حقيقة نبّه إليها رسل في بداية القرن، مفادها أن نظرية الفئات، على الأقل كما تفهم في ذلك الوقت، متناقضة. هذا جعلها غير مناسبة لأي مقصد جاد، ومن ثم غير مناسبة بوصفها أساسا للمنطق أو الرياضيات.

ينشأ التناقض عن الافتراض الصحيح بداهة (يسمى في اللغة الصورية بمبدأ الشمولية) الذي يقر أن كل شرط متسق يحدد فئة. هكذا يبدو أنه من الصحيح أن نقر أن شرط أن يكون الشيء رجلا يحدد فئة الرجال، في حين يحدد عدم كون الشيء رجلا فئة غير الرجال، وكون الشيء دائريا ومربعا يحدد فئة الأشياء الدائرية المربعة، أي الفئة التي لا عناصر لها (الفئة الخالية). وفق هذا الافتراض، يتوجب أن تكون هناك فئة، تحقق شرط عدم كون الشيء عنصرا في نفسه، أي فئة ع تتكون فقط من تلك الأشياء، التي تشتمل على فئات، التي ليست عناصر من أنفسها. هل ع عنصر في نفسها؟ إذا كانت كذلك، فإنها تحقق شرط عدم كونها عنصرا في نفسها، ومن ثم فإنها ليست عنصرا في نفسها؛ أما إذا لم تكن كذلك، فإنها سوف تكون عنصرا في نفسها، لأنها تحقق هذا الشرط. لذا ليست ثمة فئة من هذا القبيل. تكمن الإشكالية في كيفية التوفيق بين هذا والحدس المؤسس لمبدأ الشمولية، وهو حدس يبدو أنه يرغمنا على قبول وجود فئة من هذا القبيل.

بعد تقصي بدائل أخرى في السنوات المبكرة من هذا القرن، خلص رسل في النهاية (1908) إلى رؤية مفادها أن الفئات يمكن الاستغناء عنها كلية: نظرية «اللافئات» كما سماها. تقر الفكرة أنه رغم اشتمال نظريته على تعبيرات يبدو أنها تقوم مقام فئات، فإنها لا تقوم مقامها حقيقة. هذا لا يكفي بذاته لضمان درء نوع *المفارقات الموضحة من قبل فئة رسل، إذ ثمة مفارقة مماثلة يمكن صياغتها دون ذكر الفئات (مثلا، على أساس خاصية غير قابل للتطبيق الذاتي). على ذلك، فإن نظرية اللافئات في الفئات مكنت رسل من تجنب الحدس المؤسس لمبدأ الشمولية. في نظريته في *الأنماط، لا يتسنى تطبيق أشياء من قبيل «س رجل»، التي يسميها «دوال قضوية»، على نفسها. مفاد الحدس المؤسس أن التطبيق الذاتي يتضمن نوعا من *الحلقة المفرغة، ومن ثم يمكن حظره على نحو مبرر، بحيث لا تثار المفارقات القديمة.

في عام 1931 نشر جودل إثبات على أنه لا نظرية متسقة مثل نظرية رسل في *Principia Mathematica* (أي نظرية مبادئها قابلة للعد على نحو استردادي) تحتاز على كل حقيقة رياضية بوصفها مبرهنة. يبدو أن هذا جعل رسل يعتقد أن نزعته المنطقانية قد أخفقت. غير أنه في الواقع لم يخفق سوى مكّون واحد، الزعم أن كل حقيقة رياضية يمكن إثباتها عبر وسائل منطقية. يظل السؤال قائما ما إذا كان الحقيقة الرياضية يمكن أن يعبر عنها عبر حدود منطقية صرفة، وما إذا كانت تشكل وفق هذا التعبير حقيقة منطقية؛ فقد لا تكون كل حقيقة منطقية حقيقة رياضية.

الابستمولوجيا والميتافيزيقا. أهم مواقف رسل في هذا الحقل هو نزعته الذرية المنطقية، التي نجد أفضل تفاصيلها في محاضراته التي ألقاها تحت هذه العنوان عام 1918. مفاد الفكرة الرئيسة أن العالم يتكون من أشياء مثل قطع قماش صغيرة من الألوان، خصائصها، والحقائق (الذرية) التي تكونها. نهجه مرشد من قبل الاعتبارات التالية: (1) لا نستطيع أن نعرف بطريقة غير استدلالية سوى ما هو إثبات ضد شيطان ديكارت. (2) يتوجب تفضيل رؤية في طبيعة الأشياء تسوغ حدسنا بأننا نعرف الأشياء على الرؤية التي تفشل في ذلك. (3) يتوجب أن يستعاض بالمكونات المنطقية عن الكينونات المشتقة.

إشكالية «معرفة العالم الخارجي» تعرض نفسها له بطريقة تقليدية خالصة: «أعتقد بوجه عام أن نوع المنهج الذي طبقه ديكارت صحيح: أنه يتوجب البدء بالشك في الأشياء وألا تحتفظ إلا بما لا تستطيع الشك فيه بسبب وضوحه وتميزه». (*Lectures*", 182") لقد أفضى به هذا إلى رؤية مفادها أن الأشياء المادية المستمرة مثل الجبال، التي تعتبر بالطريقة العادية «جواهر»، غير قابلة لأن يحافظ عليها: ليس ثمة تصور مناسب في كيفية درايتنا بمثل هذه الأشياء وفق هذا الاعتبار يمكن توفيره. الاعتباران الأولان جعلاه إذن يفضل رؤية بديلة في طبيعة الجبال، رؤية يمكن أن نفسر وفقها معرفتنا البادية

بها، وهذا يتوفر عبر تطبيق الاعتبار الثالث: يتوجب اعتبارها مكونات منطقية من كينونات معروفة بطريقة غير استدلالية؛ وعلى نحو أكثر تحديدا، فئات عناصرها الوحيدة هي «مدركات حسية»، أشياء تشبه *المعطيات الحسية يمكن أن تعرف بطريقة مباشرة ومحصنة ضد الشيطان.

يمكن الارتياب فيما إذا كانت هذه الرؤية في الجبال تطرح تفسيرا أفضل في كيفية معرفتنا بها من تلك التي تطرحه الرؤية العادية. يفسر الجبل على أنه فئة كبيرة جدا من المدركات الحسية، وليس ثمة خبرة لشخص تشتمل عليها كلها. لذا لا أحد يمكن أن يعرف أية قضية تتخذ الصورة «هذا الجبل كذا وكذا» بمجرد معرفة المعطيات الحسية التي احتازها. ثمة مبادئ جديدة في المعرفة متضمنة، وهذه المبادئ ليست أكثر وجاهة حين تشتمل على استقراءات تخلص إلى وجود مدركات حسية لا يألفها المرء إطلاقا منها حين تشتمل على استقراءات تخلص إلى كينونات مادية مستديمة ليست في متناول الخبرة إطلاقا.

لا تتضمن الذرية المنطقية تصورا في كل الأفراد عبر الفرديات الذرية فحسب، بل تشتمل أيضا على كل الحقائق عبر مثل هذه الفرديات. تتكون الحقيقة الذرية من عالم مكون من عدد مناسب من الأفراد. يحدث التقابل مع الحقيقة الجزيئية، التي يعبر عنها عبر تعبيرات منطقية مثال «و» أو «ليس». لقد أراد رسل أن يعتقد أنه لا توجد في النهاية سوى حقائق ذرية: ما أن يتم تثبيت هذه، سوف يتم تثبيت كل شيء. لذا ليست هناك حقيقة متفردة تقرر «س أو ص»، إذ أن هذا يحدث بفضل وجود الحقيقة س أو وجود الحقيقة ص. غير أن رسل يجادل بأنه يتوجب إضافة الحقائق العامة، رغم أنها ليست ذرية. هب أن هناك ثلاث قطط، ق1، ق2، ق3، وأن كلا منها جائعة. هذا لا يضمن وجود حقيقة أن كلهن جائعات. لضمان هذه الحقيقة العامة يتوجب أن نضيف إلى حقيقة أن ق1 جائعة و حقيقة أن ق2 جائعة و حقيقة أن ق3 جائعة، حقيقة أن ق1، وق2، وق3 هي كل القطط الموجودة، وهذه بذاتها حقيقة عامة. كان رسل مشغول أيضا بأنه قد تكون هناك حاجة لإضافة حقائق سلبية. حقيقة أن سقراط ليس حيا تضمنها حقيقة أنه ميت، وربما تكون هذه حقيقة ذرية. كي نعمم هذا، يجب أن نقول شيئا من القبيل التالي: وجود أية حقيقة سلبية يضمنه وجود حقيقة غير متسقة معها، لكن هذا «يجعل عدم الاتساق أساسي وحقيقة موضوعية، وهذا ليس أبسط بكثير من السماح بالحقائق السلبية».

على ذلك، فإن استدلال رسل هنا مشوش. إنه يسعد باستخدام الفصل حين يفسر ما يجعل الفصل صادقا، ولذا يتوجب أن يجوز استخدام السلب أو عدم الاتساق، حين يفسر ما يجعل السلب صادقا. لم يكن الهدف الأساسي طرح تفسير لدلالة الثوابت المنطقية، بل عرض بعض العلاقات الميتافيزيقية.

نزعة رسل الذرية المنطقية، خصوصا نهج البناء المنطقي، تشبه بطريقة ما *النزعة الفينومولوجية، باستثناء أنه لم يعتبر الذرات (المدركات الحسية) ذهنية. في مراحل أخرى من تطور فكره، تبنى رؤى مغايرة. هكذا يحاول في كتابه *The Problems of Philosophy*، ومرة أخرى في كتابه *The Analysis of Matter*، تحديد نوع المعرفة (البنيوية الصرفة) بالأشياء المادية المستديمة التي يمكن اكتسابها حتى إذا كانت مختلفة ميتافيزيقيا عن الأشياء التي نستطيع أن نعرفها بطريقة غير استدلالية. إنه يطرح المصادرة الرئيسة التي تقر أن الخبرات مسببة من قبل أشياء ليست خبرات. سم الأسباب أشياء مادية. وهو يقول، مفترضا ضمنا مبدأ من قبيل أن الأسباب المتشابهة تؤدي إلى نتائج متشابهة، إنه بمقدور المرء أن يشتق خصائص الحوادث المادية أو العلاقات القائمة بينها. المستديمات المادية مكونة من حوادث مادية. مفاد كل ذلك أننا نعرف بنية المادة، دون أن نعرف طبيعتها الداخلية. تترك هذه الاستراتيجية المجال متاحا للارتيابية بخصوص الطبيعة الحقة للمستديمات المادية، غير أنه يفترض أن تستحوذ على قدر كاف من تأويل العلم الذي يستلزم أن معظم المعتقدات العلمية صادقة.

على ذلك، ثمة نهج آخر نجده في *Human Nature: Its Scope and Limits* (1948). هنا يجادل بأن المناهج البديلة لا تفي كل قدراتنا المعرفية حقها. ما لم يكن لدينا معرفة قبلية ببعض الحقائق العارضة الأساسية، يسميها «مصادرات الاستدلال العلمي»، فإن العلم هراء» (ص.524). تقر إحدى المصادرات: «نسبة إلى أي حدث س، يحدث تكرارا أنه يقع في أي وقت قريب، يوجد في مكان مجاور حدث مشابه جدا لـ س» (ص. 506). إن رسل يضمّن أن لدينا بالفعل معرفة قبلية بمثل هذه الحقائق، من نوع يفسره عبر «التوقع الحيواني». إن نوع المعرفة هذا متوفر لغير مستخدمي اللغة ويمكن الجدل بأنه ليس قضويا. هذه ملكة معرفية غالبا ما تغفل في محاولة تبيان كيف يمكن تنكب الارتيابية. في هذا العمل المتأخر، يبين رسل علامات تشي بانفصاله عن الابستمولوجيا الديكارتية المثيرة للمشاكل في صالح الابستمولوجيا الطبائعية.

لقد استبين أن أكثر المواضيع تأثيرا من أعمال رسل هي تلك المتعلقة *بالدلالة والتكميم. يصعب تخيل أي عمل جديد في هذا الحقل لا يواجه فكرة رسل بأن الألفاظ الرئيسة تحتاز على دلالة عبر القيام مقام كينونة مناظرة، وأن المكممات والتعبيرات التكميمية تعمل بطريقة مختلفة تماما.

ر.م.س.

*الذرية المنطقية.

B. Rusell, "On Denoting", Mind (1905); repr. in *Bertrand Russell: Logic and Knowledge. Essays 1901-1950.* ed. R.C. Marsh (London, 1965).

"Mathematical Logic as Based upon the Theory of Types", *American Jurnal of Mathematics* (1908); repr. in *Bertrand Russell: Logic and Knowledge. Essays 1901-1950.* ed. R.C. Marsh (London, 1965).

The Problems of Philosophy (London, 1912).

"Lecturess on the Philosophy of Logical Atomism", Monist (1918-1919); repr. in *Bertrand Russell: Logic and Knowledge. Essays 1901-1950.* ed. R.C. Marsh (London, 1965).

"Mind and Matter", *Nation and Atheanaeum* (1925); repr. in *Portraits from Memory* (London, 1958).

The Analysis of Matter (London, 1927).

R.M. Sainsbury, *Russell* (London, 1979).

* **رسل، مفارقة.** مفارقة مركزية في نظرية الفئات. معظم الفئات ليست عناصر في نفسها، لكن بعضها كذلك، مثل فئة اللارجال، فهي ليست رجلا، التي تعد عنصرا في نفسها. هب ع فئة كل الفئات التي ليست عناصر في نفسها. إذا كانت موجودة، فهي عنصر في نفسها إذا وفقط إذا لم تكن عنصرا في نفسها؛ وهذا تناقض. لذا فهي ليست موجودة. هذا مفارق، لأنه يتعارض مع رؤية تبدو محتمة تقر أن أي شرط متسق يحدد فئة. (حتى الشرط المتناقض، مثل كون الشيء دائريا ومربعا، الذي يحدد الفئة الخالية). تستهدف الاستجابات النمطية، مثل نظرية *الأنماط عند رسل، إيجاد بعض القيود على الفئات التي (1) تكون مرضية بداهة، و(2) تستبعد ع، و(3) تشتمل على كل الفئات التي يحتاجها الرياضيون.

ر.م.س.

B. Russell, "Mathematical Logic as Based upon the Theory of Types", *American Jurnal of Mathematics* (1908); repr. in *Bertrand Russell: Logic and Knowledge.* Essays 1901-1950. ed. R.C. Marsh (London, 1965).

R.M. Sainsbury, *Paradoxes* (Cambridge, 1988), ch.5.

* **مُرضية.** «مرضية» تعني «روم أو تحقيق نتيجة مقبولة، ولكن أقل من أن تحقق القدر الأعظم أو الأمثل المرغوب، نسبة إلى الشخص أو الجماعة». طرح المصطلح أصلا من قبل علماء الاقتصاد، والنماذج المرضية في *علم الاقتصاد، البيولوجيا، وعلوم أخرى تفسر الظواهر دون افتراض أن الطبيعة أو الناس فعالين أو عاقلين بأقصى درجة. في علم الأخلاق ونظرية الخيار العقلاني، يشير المصطلح إلى اختيارات وأفعال تروم أو تحقق رفاهة أو تلبية حاجة كافية، وليس بالدرجة الأقصى أو الأمثل، في ضوء إمكانات موقفية أخرى. أحيانا يكون التخير المرضي عقلانيا أو منصوحا به أخلاقيا في حالات كون الحسابات الضرورية لتحقيق المقاصد بالدرجة القصوى صعبة أو مكلفة إلى حد يحول دون القيام بها. ولكن رغم أن مثل هذه التبريرات ذرائعية على نحو بين، يقر بعض رجالات الأخلاق أن التخيرات أو الأفعال المرضية قد تكون جديرة بذاتها بالإعجاب أو عقلانية كتعبير عن الاعتدال في رغبات المرء ومن ثم كفاية ذاتية جديرة بالإعجاب.

م.س.

*النفعية.

M. Slot, *Beyind Optimizing* (Cambridge, Mass., 1989).

* **الرفاهة.** تؤول على نحو متنوع على أنها «العيش والترفه بشكل جيد» أو «الازدهار»، ويرتبط مفهومها بأفكارنا عما يشكل *السعادة الإنسانية ونوع العيش الذي يتوجب عيشه. يقال إن الرفاهة في آن شرط للحياة الخيّرة وما تحققه هذه الحياة.

غير أن عبارة «الحياة الخيّرة» غامضة بين الحياة الخيّرة أخلاقيا ونوع الحياة التي يتوق إليها معظم الناس، حيث تقوم الراحة والمتعة بدور كبير. الراهن أننا قد نشك حتى فيما إذا كان نوعا الحياة هذان متنافيين. وأن الرفاهة تنتمي حصرا إلى الأخير، أو سوف تكون جانبا مركزيا مفاجئا من الأول. يبدو أن هذا الغموض يمكن أن يعتبر مؤشرا لدرجة غموض الرابط عندنا بين الخير الأخلاقي واحتياز الصحة، الثروة، والسعادة، وسائر مكونات الرفاهة.

على ذلك، اعترض بعض الفلاسفة على المثنوية المقترحة بين ما هو خيّر أخلاقيا وما هو ممتع. هكذا يصر أرسطو مثلا، في نقاشه لـ *(eudaimonia)، على أن الحياة الأخلاقية أساسية للازدهار الإنساني، وبالعكس، أن كون المرء خيّرا ليس ممكنا إلا للشخص المرفه. هكذا تتداخل الرفاهة عنده مع الجوانب الأخلاقية وغير الأخلاقية من الحياة. يلزم عن ذلك أنه يستحيل قصر المفهوم المناسب للحياة الخيّرة على التصور الأخلاقي أو غير الأخلاقي الضيق. سوف يكون تصورا مركبا جدا، قريبا للإجابة التي يقولها الوالد حين يسأل «ما

نوع الحياة التي تحبذها لأبنائك؟»، بكل التفاصيل المعقدة التي قد تنطوي عليها تلك الإجابة.

فضلا عن ذلك، بسبب استحالة أن يستمتع الشخص الخيّر بالرفاهة في ظروف الفقر أو الاضطهاد، يتضح أن الرفاهة مفهوم سياسي أيضا. يتوجب إذن تحليله عبر حدود أخلاقية وسياسية، بحيث يتم يركز الاهتمام على الارتهان المتبادل بينهما. في حين يتفق الفهم المشترك مع هذه الرؤية، ينزع مفهوم الرفاهة لأن يكون موضعا لكثير من الجدل، وفريسة للمفاهيم المتضاربة لما يمكّن الإنسان من الازدهار المطروحة من قبل مختلف الفلسفات الأخلاقية والسياسية.

على ذلك، يبدو أنه بالإمكان تحديد، كما يفعل راولز وهندورتش، الأهداف الأساسية التي تعد شروطا ضرورية، إن لم تكن كافية، للرفاهة، ومن ثم تحديد التدبيرات السياسية التي تسهلها. هكذا تكون مسألة توزيع الرفاهة مسألة عدالة اجتماعية أساسا. ولصعوبة تبرير الإجحاف في الرفاهة حتى حين يبدو ممكنا في الخيرات الاقتصادية الاجتماعية، ربما تكون أفضل طريقة لمقاربة هذه المسألة عبر مبدأ المساواة الذي يعطي أولوية للسياسات التي تروم جعل ذوي الوضع الأسوأ أحسن وضعا من حيث الرفاهة.

ب.و.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*.

J. Griffin, *Well-Being* (Ooxford, 1986).

T. Honerich, "The Question of Well-Being and the Principle of Equality", *Mind* (1981).

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambrige, Mmass., 1971).

*** الرفاهانية.** رؤية تنوط بالحكومة مهمة رعاية مواطنيها.

أقر منظرو الديمقراطية الليبرالية (من أمثال آدم سمث) في القرن السابع عشر والثامن عشر أن للحكومة وظيفة سلبية إلى حد كبير تتعين في ضمان الأمن من الخطر الداخلي والخارجي ووظيفة رفاهية بالحد الأدنى، مثال توفير مشاريع الأعمال الكبرى التي لا يقدر الأفراد على تدبيرها أو ضمان معايير الحد الأدنى للتعليم. أصبحت الرفاهانية وظيفة كبرى للحكومة في بريطانيا عقب تقرير بيفردج (1942) الذي دافع عن مسؤولية الدولة عن رفاهة الأفراد «من المهد إلى اللحد». تبنت دول أوربية أخرى فكرة الرفاهانية بدرجة أقوى أو أضعف، وقد كانت لألمانيا ريادة الضمان الاجتماعي الحديث في ثمانينيات القرن التاسع عشر ومفهوم *Wohfahrstaat* في عشرينيات القرن العشرين. غير أن الولايات المتحدة كانت أقل تأثرا بتلك الأفكار. في الوقت الراهن يبدو أن هناك تخليا عن الرفاهانية في المملكة المتحدة وأجزاء أخرى من أوربا، جزئيا بسبب صعوبة تحمل الإنفاق على أمور رفاهة من قبيل الخدمات الصحية، وجزئيا لأسباب أخلاقية أعم، كون الرفاهانية تقوض النسيج الأخلاقي للناس وتشكل أبوية واسعة النطاق، أو كونها، وفق وصف خصومها، تشكل «الدولة المعزة (الظئر)».

ر.س.د.

*المحافظة.

R. Hattersley, *Choose Freedom: The Future For Democratic Socialism* (Harmondsworth, 1987).

R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, 1974).

*** التركيبية، القبلية، الأحكام.** التصنيف «تركيبي قبلي» حين ينطبق على الأحكام، أو الأحكام الصادقة، إنما يعزى إلى كتاب كانت *Critique of Pure Reason* (Introduction, BB 1-19). إنه صورة هجينية مكونة من التمييزات المنفصلة بين الحقيقة التحليلية -التركيبية والحقيقة البعدية - القبلية. يرى كانت أننا نستطيع معرفة بعض الحقائق قبليا عوضا عن معرفتها بعديا، وبطريقة مستقلة عن الخبرة الحسية، مثال الحقائق الرياضية، وأن هناك تباينا منفصلا يتوجب اشتقاقه بين الحقائق التحليلية والتركيبية. تتضمن الحقائق التحليلية أحكاما يكون فيها المحمول متضمنا في حد الموضوع أو بشكل بديل تلك التي يفضي سلبها إلى تناقض. يمكن تشكيل أربع صور هجينية على نحو نظري من هذه التصنيفات المنفصلة، رغم أن كانت اعتقد أن أحدها (البعدي التحليلي) مستحيل وآخران (تركيبي بعدي وتحليلي قبلي) حالات نمطية تعوزها الأهمية. الهجين الباقي، الحقيقة التركيبية القبلية، ابتكار مهم، لكنه مثير للجدل وقابل لعدة تأويلات. عند الوضعيين المنطقيين يعد التصنيف متناقضا، فقد اعتبروا التصنيفين الأساسيين متكافئين؛ عند كواين ثمة خلل في التصنيف بسبب غموض التمييز بين التحليلي والتركيبي ولأنه مؤسس على مفهوم «التضمن الدلالي» غير المعرّف. في فترة أحدث، اعتبرت تصنيفات كربكي المنفصلة بين الحقيقة الضرورية - العارضة و القبلية - البعدية موازية لابتكار كانت. يتفق كربكي مع كانت على أن أحد التصنيفات الأساسية (التحليلي - التركيبي) دلالي، أو منطقي، في حين أن الآخر (بعدي - قبلي) معرفي، غير أن هناك اختلاف في مفهومهما للهجائن الناتجة. يركن برهان كانت على الحقيقة التركيبية القبلية إلى فكرة مفادها أنه

ليست كل الحقائق القبلية تدين بمنزلتها إلى خاصيتها التحليلية. إذا سمحنا للحقيقة القبلية بألا تكون تحليلية ضرورة، ثمة مجال للحقيقة التركيبية القبلية.

جي.هـ.ب.

*التحليلية والتركيبية، الإقرارات؛ القبلي والبعدي.

I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith (London, 1929).

S. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, 1980).

W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953).

*** قارب [مركب] نيوراث.** «نحن أشبه ما نكون ببحارة أعادوا تشييد قاربهمهم في عرض البحر، دون أن يتمكنوا من تفكيكه على رصيف جاف وإعادة تشييده باستخدام أفضل المكونات». هذا التشبيه الذي يعزى أصلا إلى نيوراث، ثم تبناه كواين، إنما يصور النزعتين ضد ـ *التأسيسانية و*المذهب الطبيعي. عند نيوراث، يتجاوز هذا التشبيه الابستمولوجيا. يشتمل مذهبه البراجماتي على العلوم الاجتماعية ويبلغ المجتمع والسياسة: لقد شيدت المعرفة والحياة دون أسس.

ن.سي.

ت.يو.

N. Cartwight, K. Fleck, J. Cat, and T. Uebel, *On Neurah's Boat* (Cambridge, 1994).

Otto Neurah, 'Protokollsatz', Erkenntnis (1932-3), repr. as 'Protocol Statements', in Otto Neurah, *Philosophical Papers 1913-1946*, ed. and tr. R.S. Cohen and M. Neurah (Dordrecht, 1983).

*** المركزي، مادية الوضع.** نظرية في العقل استقلت بذاتها بعد أن اتضح ضعف *سلوكية رايل. خصوصا بسبب عجزها عن أن تنهض بعبء التفسير غير الأجوف للفعل. وفق رايل، كون جون يعتقد أن الأسبرين يريح من الصداع يعني أنه أنى ما شعر جون بالصداع يتناول أسبرين. لكن هذا يستلزم أن تفسير لماذا يتناول جون الأسبرين عندما يشعر بالصداع بالقول إنه يعتقد أن الأسبرين يريح من الصداع يتماثل تماما مع تفسير تناوله للأسبرين عندما يشعر بالصداع بالقول إنه يتناول الأسبرين أنى ما شعر بالصداع. يتوجب أن يكون تصور رايل مخطئا لأنه يستلزم أن ما يبدو تفسيرا مهما مجرد تكرار للكلمات نفسها. يقر منظرو الأوضاع المركزية، سمارت وآرمسترونج أساس، وجود أوضاع ذهنية باطنة تشكل استجابات لمؤثرات خارجية وتفسر سببيا سلوكيات لاحقة. النظرية امبيريقية، فهي تقر أن مسألة المماهاة بين الذهني والمادي إنما تحسم عبر اكتشافات مستقبلية، تماما كاكتشاف أن الضوء تفريغ شحنات كهربية، أو أن الماء عبارة عن مركب من الجزيئات يد2 ا. غير أن فكرة مماهاة أنماط الأوضاع الذهنية بأنماط أوضاع مادية أفسحت الطريق لنظرية التماهي بين *النماذج العينية لتلك الأوضاع.

أو.ر.جي.

D.M. Armstrong, *A Material Theory of Mind* (London, 1968).

*** الترميزات المنطقية.** لم ننجح بعد في التخلص من الاضطراب الرمزي الذي عصف بتاريخ المنطق الحديث المبكر. ثمة تنويعة واسعة من الترميزات تستخدم في الوقت الراهن حتى في أبسط أنواع الحساب المنطقي، حيث ينشأ التنوع عن عدد من الاهتمامات المتنافسة، بدءا من الاقتصاد في الطباعة وانتهاء بتسهيل عملية تحديد بنية الصيغ المنطقية وتشكيل الإثباتات. ثمة بعدان للتنويعة: نسق علامات الترقيم ورموز المفردات المنطقية وغير المنطقية. ثمة ثلاث منظومات أساسية لعلامات الترقيم تستخدم للحول دون حدوث غموض سنتاكتي: استخدام الأقواس، ترميز النقطة الخاص بـ *Principia Mathematica*، والترميز البولندي الخالي من الأقواس الذي استحدثه لوكاشيفتز. عادة ما تكون الفروق في المفردات غير المنطقية غير مهمة في اختيار الحروف ونوعها. فيما يلي جدول، نسلم بأنه انتقائي، لتنويعة في المفردات المنطقية، حيث يبدأ كل سطر بالرموز السائدة، وينتهي بالترميز البولندي.

السلب ـ P, (P, (P, P', P, Np

الفصل P (Q, Apq

الوصل P & Q, P (Q, P . Q, PQ, Kpq

الاستلزام المادي P Q, P (Q, Cpq

التلازم المادي P " Q, P (Q, P (Q, Epq

المكمم الكلي (x) Fx, ((x)Fx, (x Fx, (x Fx

المكمم الجزئي (x) Fx, (x Fx, (Ex) Fx, Ex Fx, (x Fx)

عامل الضرورة (، L

عامل الإمكان (، M

أي.د.و.

*ملحق للرموز المنطقية.

R. Feys and F.B. Fitch, *Dictionary of Symbols of Mathematical Logic* (Amsterdam, 1969).

*** الرواقية.** تراث فلسفي أسسه زينون سيتيوم وطوره كلينش وكريسيبوس، ويسمى «*stoa poikil*» أو «الرواق الملون» في أثينا حيث قاموا بالتدريس. آخر شخصية أساسية في العصور القديمة تبنت الرواقية مذهبا أوليا هو الأمبراطور ماركوس أوريليوس، في القرن الثاني بعد

الميلاد. غير أن تأثير أفكار المدرسة استمر وأصبحت كلمة «رواقي» تعبيرا شائعا للإشارة إلى تقبل النوائب دون شكوى.

تضع الرواقية علم الأخلاق في سياق فهم العالم ككل، حيث العقل المتحكم الأعلى في السلوك الإنساني والأكوان المنظمة إلهيا. تصور الرواقية للألوهية وعلاقتها بالعالم مهم تاريخيا، حيث أسهم في سياق تطور الفكر *الأفلاطوني المحدث والمسيحي خصوصا في *النزعة التبرير - شرورية. غير أن الآراء الرواقية في الأخلاق هي التي تحظى بالأهمية القصوى عندنا اليوم، وهي التي أكدت لاحقا. الطبيعة المنظومية للفلسفة الرواقية إنما تعكس حقيقة رؤية المدرسة لطبيعة العالم نفسه، التي رامت في الواقع تفسيره دون ركون إلى عالم آخر أفلاطوني. بعض المفارقات التي شاهت سمعة الرواقية بسببها تم تبنيها قصدا بغية العرض اللافت. غير أن النسق عجز في النهاية عن تفسير كل شيء دون تناقضات داخلية.

تشير نظرية الأخلاق في الرواقية إلى أنه إذا رأي رجل غاية في الحكمة، أي رجل فاضل، طفلا يهدده خطر الغرق مثلا فسوف يحاول إنقاذه؛ ولكن إذا فشل فسوف يقبل ذلك دون شعور بالأسف أو الألم ودون أن تنقص سعادته. ولأن كل ما يحدث تحكمه عناية إلهية، فلا بد أن فشله خيّر، حتى لو لم يفهم ذلك. الفضيلة الأخلاقية هي الخير الوحيد، والأذى هو الشر الوحيد، ولذا فإن موت الطفل ليس شرا بذاته. فضلا عن ذلك، بحسبان أن الفضيلة الأخلاقية هي الخير الوحيد، وأن كون الرجل فاضلا على نحو كامل يلزم قيامه بأفضل ما يمكنه، لا شيء يجب أن يأسى عليه. (اقتبست هذا المثال من لونج، في كتابه *Hhellenistic Phhilosophy*، 197–8، وهو ليس مؤسسا على أي نص قديم مفرد، لكنه يوضح المتضمنات.)

قد تكون هذه رؤية منفرة وقد تكون حتى غير قابلة للفهم، خصوصا أن الرواقيين يجعلون «التأسي بالطبيعة» مركز الأخلاق، ويفسرون تطور الوعي الأخلاقي عبر تطور تحقيق الفرد لما هو طبيعي بالنسبة له *(oikeiosis)*. غير أن السياق والدافع مهمان. لقد أكد المجتمع اليوناني القديم كثيرا الإنجاز المادي، ورغم توكيد سقراط أهمية الخيرية الأخلاقية، وكد أرسطو أهمية الخيرات الجسدية والمادية، فضلا عن الفضائل، نسبة إلى السعادة البشرية *(eudaimonia)*. الراهن أن بعض الفضائل الأرسطية تشترط موارد لا يستهان بها ومنزلة اجتماعية راقية. لقد استجاب الرواقيون لهذه

الرؤية في إطار السعادة البشرية، عبر توكيد أن الأمر المهم الوحيد هو محاولتنا القيام بما هو فعل صالح؛ الصحة والثروة مفضلان على المرض والفقر، ويجب أن نسعى وراءهما طالما لم نسيء للآخرين بقيامنا بذلك، لكن تحققهما خلف نطاق سيطرتنا. لم ينصح الرواقيون بالانسحاب والإحجام عن الفعل (المدرسة الرواقية خلافا لغيرها كانت في مركز المدينة)؛ لكن الرجل الحكيم، بينما يقوم بأفضل ما يمكنه في الظروف الراهنة كما يراها، مهيئ لقبول النتاج النهائي الذي تشاءه العناية الإلهية، ومن ثم هو الوحيد الحر. إن مثله مثل رامي السهام الذي لا يبالي بإصابة الهدف قدر مبالاته بمحاولة إصابته، وحكمته تشتمل على فهم الفرق بين ما هو تحت سطوته وما ليس كذلك. (كون كريسيبوس ظل دوما تساوقيا، يقر أن أفعالنا محتمة مسبقا علينا لكنها تظل في نطاق مسؤوليتنا، مسألة أخرى؛ المهم عنده أن الأفعال تظل أفعالنا).

وحده الرجل الحكيم على نحو كامل هو الخيّر. وهو بندرة الفونقس؛ الآخرون كلهم مجنونون وأشرار، وكل الجرائم سواسية. مثل توكيد أن الفضيلة هي الخير الوحيد، قد نعتبر هذا طريقة مجهدة للإفصاح عن نقطة مهمة؛ كل نقص نقص، وبمقدور المرء أن يغرق على عمق ذراع كما بمقدوره أن يغرق على بعد 500 قامة. تقل حدة المفارقة بمراعاة تلك الفئة التي لم تصبح بعد فاضلة لكنها «تنجز تطورا». الأفعال التي يتوجب قيامها بها «مناسبة» (غالبا ما تقرأ "*kathekonta*«الواجبات»)؛ إن هذه الأفعال لا تعد فاضلة إلا بعد أن يقوم بها الرجل الحكيم. يجب تجنب *الانفعالات تؤول بطريقة فكرية؛ الأسى، الألم (الذي هو نوع من الأسى)، والخوف، التي تعكس حكما باطلا بخصوص ما هو شر، (وكذا شأن تلك التي تعكس حكما باطلا بخصوص ما هو خيّر، مثل حب الشرفاء والأغنياء). لقد احتفظ الرواقيون بالمصطلح اليوناني السائد *pathe* من أجل مثل هذه الانفعالات. غير أنهم سمحوا للرجل الحكيم بمثل هذه «المشاعر الخيّرة» من قبل «اليقظة» أو الحنان، حيث الفرق أنها مؤسسة على استدلال عقلي سليم (رواقي) يتعلق بما هو مهم وما ليس كذلك. هكذا يكون الحكيم *apathes* دون *pathe*، ولكن ليس بمعنى "*apathetic*"(لامبال). خبرة النزاع الداخلي التي أولها أفلاطون على أنها صراع بين الأجزاء العاقلة وغير العاقلة في النفس اعتبرها الرواقيون تأرجحا سريعا بين أحكام متناقضة.

باعتبار الطبيعة مرشدا أخلاقيا (مثل الكلبيين

أسلافهم، رغم أن هؤلاء قد اعتبروا التأسي بالطبيعة لا يعني أكثر من رفض المؤسسات الخاصة بالدولة المدينة)، أسس الرواقيون موروث *القانون الطبيعي. ارتبطت الرواقية في العصر الروماني بالمعارضة الشيوخية لحكم الأباطرة الفردي من أمثال نيرون ودوميتيان. لقد كانوا أنصارا لمذهب *وحدة الوجود؛ لم يقم الله بتنظيم كل شيء كي يكون في أفضل حال فحسب، لكنه حاضر في كل شيء بوصفه *روحا، حيث تفهم الروح بطريقة مادية (كهواء ناري)، لأن المادي وحده الذي يوجد، ويحدد خاصية كل شيء وفق درجة «توتره» المادي. توجد الروح في الكائنات الحية كنفس، وفي النبات «كطبيعة»، وفي الأشياء الجامدة «كوضع» لها .(hexis) غير أن الخيّر يوجد بطريقة خاصة في السماوات النارية، وفي فترات محددة يصبح العالم كله نارا (كتأليه لا كتدمير)، قبل أن تكرر تاريخها المحتم.

طور الرواقيون *منطق القضايا، وخاضوا في جدل ابستمولوجي مع *الأكاديمية المرتابة، واستبقوا جزئيا تمييز فريجه بين *المعنى والمشار إليه. بالرغم من محاولاتهم المؤثرة للتوفيق بين العناية الإلهية و*الشر، أخفقوا في طرح تفسير مناسب لعلة جعل العناية الإلهية معظم الناس سيئين، رغم أن الفضيلة هي الخير الوحيد. في النهاية تبدو الإيمانية أكثر إقناعا من وحدة الوجود، وعلم نفس صراع عوضا عن وحدة النفس. اضمحلت الرواقية بتطور الأفلاطونية المحدثة.

ر.و.س.

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy* (Llondon, 1974).

and D.N. Sedley (eds.)m *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987), Texts and commentary.

*** الروح.** تتأرجح دلالة الأرواح بين *العقول و*النفوس والأبخرة. الفكرة الأساسية في الروح هي فكرة فاعل غير متجسد، كنفس خالدة أو قدرة فكرية غير مادية. في القرن السابع عشر وقبل ذلك كان هناك اعتقاد في الأرواح بوصفها مواد شبه غازية وسطا بين المادة والعقل. رغم كل ثنائيته، فإن ديكارت يستخدم الفكرة في *Les Passions de l'ame.* حين نتحدث الآن عن الروحي فإننا لا نشير إلى أي من تلك بل نشير عادة إلى نوع العاطفة التي تنتاب المرء تجاه الله أو أي عامل يتجاوز حياة المرء المادية. ثمة صورة مشتركة بين تلك الدلالات الثلاث يبدو أنها تتعين في التطهر، لإنتاج أكثر صفاء من أصل خام.

أي.م.

*بنيوما.

Richard Burton, *The Anatomy of Melancholy* (1621).

*** رورتي، رتشارد (1931–).** فيلسوف عقل أمريكي، أصبح في فترة لاحقة ناقدا مبرزا لدعاوى الابستمولوجيا التقليدية. أنجز أولى درجاته الأكاديمية في شيكاغو، حصل على الدكتوراه في ييل، ودرّس في برنستون في الفترة ما بين عامي 1961 و1982، ثم انتقل إلى جامعة فيرجينيا وعمل أستاذا للإنسانيات. بدأ بوصفه فيلسوفا تحليليا مقتدار ولكن بطريقة تقليدية، إلى أن صدر كتباه *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979)، حيث حظيت فكرته القائلة بإمكان طرح حكم في معتقداتنا من منظور موضوعي ترانسدنتالي باهتمام كبير.

يكرر مفاد فكرته الرئيسة اعتراض مثالي القرن التاسع عشر على نظرية *التطابق في الصدق؛ عدم وجود سبيل مغاير للمعتقدات نفسها للاتصال بحقائق التطابق التي يفترض أن يكمن فيها صدق معتقداتنا. وجد روتري دعما لإنكاره وجود أساس واثق للمعرفة جزئيا في الموروث البراجماتي وجزئيا في تطورات راهنة تنحو إلى الاتجاه نفسه؛ هجوم سلر على «أسطورة المعطى» وهجوم كواين على التحليلية.

ذهب بنقده لفكرة وجود أسس واثقة يمكن للابستمولوجيا وفقها الحكم على معتقداتنا بوجه عام إلى حد يشبه رفض دريدا المتطرف «للحضور الميتافيزيقي»، الذي لا يقتصر على إنكار وجود أسس مطلقة، بل يقر عدم وجود معتقد أكثر أساسية من أي معتقد آخر من هذا خلص إلى أنه يستحيل على الفلسفة إثبات أي شيء وأنه يتوجب فهمها كمحاورة يمكن أن تكون تنويرية مع زعم مشابه بخصوص الحسم لمحاورات النقد الثقافي والأدبي. يتم الركون هنا إلى هيدجر، فتجنشتين، وديوي بوصفهم أنصارا لهذا التقويض لمفهوم الفلاسفة المعتاد لنشاطهم.

أي.كيو.

*المثالية؛ المحدثة، البراجماتية.

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (London, 1979).

Consequences of Pragmatism (London, 1982).

Alan R. Malachowski (ed.), *Reading Rorty* (Oxford, 1990).

*** روزنزويج، فرانز (1886–1929).** فيلسوف يهودي. بخصوص مسألة اتباع ابن عمه روزنسكوت ـ هسي في الديانة بالمسيحية، وجد أنه لا يستطيع أن يصبح مسيحيا إلا «بوصفه يهوديا». حضر شعائر يوم

التكفير (1913) في معبد تقليدي في برلين، وفوجئ بروحية إيمانه السلفي. أفضت به الدراسة المكثفة للمصادر اليهودية ولهرمان دوهن إلى اليهودية الفلسفية التي قال بها في كتابه *The Star of Redemption* الذي يبدأ بكروت بريدية أرسلت من الجبهة في الفترة 1915-16. يجادل هنا بأنه يستحيل تفسير (أو رد) الله، العالم، والإنسان الواحد منهم إلى الآخر، لكنهم مرتبطون في حوار بين *الأنا والأنت (وهذه عبارة مشتقة من نقد فويرباخ لهيجل)، عبر «دروب» الخلق، الوحي، التخليص من الخطيئة، بطريقة شبيهة بتشكيل حجاب داوود، النجمة السداسية في عنوان كتابه. إنه يستكمل بالوحي الذي يأتي بالإنسان إلى نفسه الحقيقية. يستجيب الإنسان إلى حب الله بحب الله، الذي يترجم إلى حب جيرانه، بحيث يساعد في تخليص العالم من الخطيئة. دراساته لفكرهيجل السياسي (1920) التي ظهرت في مجلدين وتراجمه لشعر هالفي وترجمته (صحبة مارتن ببر) للتوراة تبين الأقطاب التي تجاذبته. عن قصة حمار بالام يقول إنها طول العام كانت قصة خيالية، ولكن حين تقرأ من الوثيقة الأصلية في السبت الموعود فإنها تشتمل على كلمة الله الذي يتحدث مباشرة إلى الإنسان.

ل.إي.ج.

Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption* (1921), tr. From the 1930 2nd edn. By William Hallo (Boston, 1974).

*** روس، وليام ديفيد (1877-1971).** فيلسوف من أكسفورد وباحث لافت في الموروث الأرسطي والأفلاطوني، تعين إسهامه الأصلي الذي ظل مؤثرا في علم الأخلاق. قبل برهان إي.ج. مور على أن مماهاة الخير الجوهري بالملكية الطبيعية يوقع في «*الأغلوطة الطبائعية». غير أنه جادل بأن مور وقع في الأغلوطة نفسها حين ماهي بين صائبية الفعل وزيادته الخير إلى الحد الأعظم. عنده، القول بوجوب أن نزيد الخير إلى هذا الحد قضية تركيبية باطلة. لدينا عدد من *الإلزامات البادية لا يشكل هذا الشرط سوى أحد قيودها وفي حالات بعينها. قد يبدو الفعل في ظاهره ملزما لأسباب مختلفة، ويكون صائبا بشكل مطلق إذا كان الإلزام البادي بالقيام به هو الأكثر قيمة. لهجومه على *العاقبية ومفهوم الإلزام الأخلاقي البادي تأثير مستمر.

ت.ل.س.س.

*** الروسية، الفلسفة.** رغم أن الفلسفة الروسية قوة فاعلة في التاريخ الروسي، فإنها لم تبدأ حتى عهد حكم كاترين العظيمة (1762-96)، حين بدأت الأفكار التنويرية تتسرب إلى روسيا. بعد ذلك ازدهرت الفلسفة لا بوصفها تخصصا أكاديميا، بل عبر نقاشات المثقفين المتحمسة حول تحرير الإنسانية ومصير روسيا، جرت عبر كتابات سياسية ودينية أشهرها أدب ديستوفسكي، تولستوي وآخرين. نتج عن ذلك ثقافة فلسفية متفردة، رائعة بقدر ما هي متميزة عن الاهتمامات التقليدية في فلسفة متحدثي الإنجليزية.

اتخذت الفلسفة الروسية شكلها المميز بعد صدور أول [*Philosophical Letter*رسالة فلسفية] لبويتر تشادوف عام 1836، الذي صور روسيا كصحراء روحية تقطنها أرواح بدوية هائمة حرمت من المواريث والتجتمع، فلم تسهم بشيء في تقدم البشرية. أثارت هذه الرؤية المُدينة استجابات متفاوتة، إذ ارتأى «السلافيون»، بقيادة إفان كرفسكي (1806-56) وألكسي كوماكوف (1804-60) أن نقد تشادوف لا يسري إلا على «التافهين» من المثقفين، وأنه أغفل مواريث المسيحية الأرثوذكسية والمجتمع الفلاحي الأصيل، اللذين مكنا معا من تشكيل مجتمع يمثل *sobronost*، وحدة البشر الحرة المتكاملة في حب الله. مثل هذه الوحدة وحدها هي التي تعد بإنقاذ حضارة العالم من آثار العقلانية والفردانية الغربيتين المدمرة. في المقابل، حث «أشياع التغريب» على تحديث المؤسسات الاقتصادية والسياسية وتبني الأفكار الغربية عن التقدم العلمي والتحرر السياسي. اشتملت الحركة، ذات الأصول الهيجلية اليسارية أصلا، على الناقد الأدبي ميخائيل باكونين (1814-76)، وألكسندر هرزن. ورغم توق أشياع التغريب لأن تأخذ روسيا مكانها ضمن الأمم الغربية، فقد كانوا ناقدين منظورين للرأسمالية.

ورثة التغريبيين في ستينيات القرن التاسع عشر هم العدميون، الذين سموا كذلك بسبب إنكارهم للدين والأخلاق التقليدية في صالح توقير العلم الطبيعي والأخلاق النفعية. (ثمة تصور مثير للمشاعر للعدمية في رواية ترجينيف .(*Fathers and Sons* برز نيكولا تشرنشفسكي (1828-89)، الذي أثرت نصرته للمادية الفويرباخية والاستاطيقا الواقعية في جيل كامل من المتطرفين الروس. لقد رأى أن الملكية الجماعية سوف تحل قريبا عوضا عن الرأسمالية في الغرب وأن المواريث الجماعية عند الفلاحين قد تسهل الانتقال المباشر إلى الاشتراكية في روسيا. ثمة تعبير عن رؤى أكثر طوباوية في الحياة الفلاحية في سبعينيات القرن التاسع عشر ظهرت في شكل نزعات شعبوية حثت على

أن تقوم روسيا بإيجاد طريقها الخاص إلى الاشتراكية. غير أن هذه الرؤى عتمت عليها *الماركسية، بملاحظتها للضرورة التاريخية للرأسمالية وتركيزها على البروليتاريا الحضرية. طورت أيضا شكول مثيرة من الماركسية، مثال «الماركسية القانونية» ضمن الكانتية المحدثة، واللاأحدية الامبيريقية التي قال بها بوجدانوف. غير أن نظرية لينين في الثورة و*المادية الديالكتيكية عند بلخانوف هما اللتان شكلتا لب *الفلسفة السوفيتية الرسمية، في حين اختلطت الإلحادية والتفاؤلية العلمية في الموروث الروسي المتطرف باعتقاد سلوفاكي في دور روسيا البارز في تحرير البشرية.

كانت الأفكار السلوفاكية قد حظيت باهتمام حقيقي في بعث الفلسفة الدينية الروسية المستلهم من قبل سولوفيوف في نهاية القرت التاسع عشر. عنايته بإعادة تكامل البشرية في مملكة الله على الأرض ألهمت أولئك الفلاسفة، من أمثال نيوكلا برديوف وليف شستوف (1866-1936)، الذين أرغموا على الهجرة بعد الثورة. أيضا تأثر أولئك المفكرين بدستوفسكي (1821-81)، الذي اشتملت رواياته (خصوصا *The Devils* و *The Brothers Karamazov*) على نقد نبوئي للتطرفية الروسية وفحص معمق لوعي روسيا الديني.

شهدت الفترة بعد السوفيتية اهتماما متجددا بفلسفة الدين الروسية ووعدت ليس فقط بظهور مدارس جديدة، بل بإعادة تقويم نقدي لتاريخ الفكر الورسي، المتطرف والديني، من شأنه أن يوضح قضايا تظل غائمة.

د.بلك.

*محاكمات الفلاسفة.

James M. Edie, James P. Scanlan, and Mary-Barbara Zeldin, *Russian Philosophy*, 3 vols. (Chicago, 1965).

E. Lampert, *Studies in Rebilion* (London, 1957).

Sons against Fathers (Oxford, 1965).

A. Walicki, *A History of Russian Thoght* (Oxford, 1980).

*** روسو، جان جاك (1712-78).** اشتهر بإسهاماته في الفلسفة السياسية، حيث يعتبر *Social Cortat بإجماع البحاث تحفته الأساسية. يجادل في هذا الكتاب دفاعا عن سيادة مجموع المواطنين على أنفسهم، معبرين عن نيتهم التشريعية عبر *الإرادة العامة، التي يفترض أن تسري بالتساوي على الجميع لأنها جاءت منهم على حد السواء. تنزع الإرادة العامة شطر تكريس *التحرر و*المساواة، وفق رؤية روسو، وكلاهما ينشآن عن *الإخاء ويدعمانه. عادة ما يعتبر روسو أحد عباقرة المشرفين على الثورة الفرنسية وهو يحظى بالإعجاب أو التقريع بسبب ذلك. يبدو أن أفكاره قد استغلت بطريقة انتهازية، خصوصا على يد رويسبير. أحد أقوال روبسبير المأثورة الشهيرة: «ولد الإنسان حرا؛ وهو مكبل بالأغلال في كل مكان» مقتبس من كتاب روسو سالف الذكر وقد أصبح منذ ذلك الحين شعارا للثوريين والمصلحين.

ثمة فكرة مركزية أخرى في فكر روسو تقر أن الإنسان خيّر بطبعه، لكن المجتمع يفسده ويجعل أخلاقه سيئة. فكرة المرء عن نفسه بوصفه ضحية أسيء استخدامها، التي يقترحها حكم روسو ذاك، هيمنت دون شك على نفسيته الشخصية، فقد عانى من انهيار حاد نتج عن شعور بالاضطهاد في ستينيات القرن الثامن عشر. غير أنه من المشكوك فيه أنه أراد أن يفهم فكره على هذا النحو. مصادر الفساد كامنة في تكوين الفرد نفسه، لكنها تنزع إلى التعمق والقوة عبر عمليات اجتماعية أو تنافس حسدي ورغبة في التفوق. على ذلك، يمكن تخيل أساس مختلف للمجتمع البشري ومن ثم تصور مصير مختلف للإنسان. هذا أمر يفسره روسو في أتم صوره في كتابه التربوي **Emile** (1762).

ولد روسو في جينيف لكنه أمضى عقدين من سني شبابه في باريس. حين وصل أول مرة هناك عام 1742، آمل أن يجد شهرة وثروة بوصفه منظّرا موسيقيا، مدرّسا أو مؤلفا للموسيقا. ثمة أوبرا رائعة، ***Le Devine du village***، مثلت أمام لويس السادس عشر في فرسيليس عام 1745، قدر لها البقاء. في الوقت نفسه، صادق عددا من مثقفي باريس الشبان، خصوصا ديديرو. عبر هذه العلاقة، استدرج شطر الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والسياسية، حيث كان عمله الأساسي الآخر، بعد *Social Contract*، هو *Discourse on the Origin of Inquality* (1755). بعد صدور *Social Contract* و *Emile* عام 1762، حوكم بسبب رؤاه التجديفية في طبيعة الدين، وفرّ إلى باريس. أيضا تخلى عن حق المواطنة في جينيف، حيث أحرقت كتبه هناك أيضا. بعد سنوات اضطراب شديد، سمح له على كره بالاستقرار ثانية في فرنسا، فعاد إلى باريس عام 1770. معظم أعماله في العقد الأخير من حياته اوتوبايوجرافية، بما فيها كتابه اللافت *Confessions* فضلا عن كتابه المسهب والممارسة غير المتوازنة في التبرير الذاتي *Dialgues de Rousseau juge de Jean-Jacques.* نقل جثمانه إلى البانثيون عام 1796.

فضلا عن أعماله في النظرية الاجتماعية

والسياسية، التربية، والموسيقا، كتب بغزارة في علم النبات (الذي تحمس له)، واللغة، والدين، كما كتب بعض المسرحيات والقصائد غير المهمة. أيضا كتب رواية، .Julie, ou la Vouvelle Heloise ظل يشير جدلا عنيفا بوصفه منظّرا وشخصا: منظرا لأنه يمكن اعتباره محررا عظيما للفرد أو مدافعا عن الاستبداد الشعبي؛ وشخصا لأنه يمكن اعتباره عبقريا سيء الطالع أو متنمرا دعيا.

تن.جي.ه.د.

***البشرية، الطبيعة.**

ثمة سرد لحياته في العمل التالي الذي صدر منه مجلدان والثالث قيد الإعداد:

M. Cranston, Jean-Jacques (London, 1983), *The Noble Savage* (London, 1991).

كمقدمة عامة مفيدة انظر:

R. Grimsley, *The Philosophy of Rousseau* (Oxford, 1973).

الأعمال التالية أعمال أكثر تخصصية:

J. Shkar, *Men and Citizens* (Cambridge, 1969).

N.J.H. Dent, *Rousseau* (Oxford, 1988).

*** الرومانية، الفلسفة.** محتم على تمييز الفلسفة الرومانية القديمة والموروث اليوناني عما نشأ عنه وما استمر معهما أن يكون جزئيا. يصدق هذا أيضا على جوانب الثقافة اليونانية ـ الرومانية القديمة. سوف نطبق تعبير «الفلسفة الرومانية» هنا على (1) الأعمال الفلسفية التي كتبت باللاتينية من القرن السادس ب.م.، و (2) الأعمال التي تعكس تطورات مميزة في المدرسة الرومانية بعد إخضاع الرومان لليونان، سواء كتبت باليونانية أو اللاتنينية. هنا يشير الوصف «روماني» إلى ترتيب زمني، لكنه يعكس أيضا توكيدا تختص به الفلسفة الرومانية بوجه عام.

في البداية اعتبرت الفلسفة اليونانية إفسادا للعادات الرومانية، فطرد الفلاسفة من روما عامي 173 و 161 ق.م.، وأغضبت ارتيابية كارنيدس، الذي زار روما عام 155 ق.م.، الخمان كاتو، كما أغضبته ثقافة يونانية وافدة أخرى. في وقت متأخر من ذلك القرن كان الرواقي باناتيوس شريكا لسبتو الأصغر. بدأت الأعمال الفلسفية باللاتينية في القرن التالي بالكتابات الأبيقورية النثرية (فقدت الآن، وكان شيشرون قد سخر منها)، قصيدة ليوكريتس الأبيقوري، وأعمال شيشرون نفسه. شجع رواج *الأبيقورية شيشرون على الهجوم على حضها على الانسحاب من الحياة العامة لكونها نقيضا للواجب المدني الروماني. في أيام الاضطراب السياسي الذي شهدته الجمهورية المتأخرة والأمبراطورية في عصرها المبكر، كان هناك اهتمام بالجوانب التنجيمية والعددية (دراسة معاني الأعداد من وجهة نظر تنجيمية) في *الفيثاغورية المحدثة.

عناية باناتيوس بالمتوجهين شطر الفضيلة عوضا عن بلوغها، بأهمية الفعل الإيجابي وبعلاقة أخلاق الشخصية الفردية، اعتبرت تبنيا من قبل *الرواقية للاهتمامات الرومانية العملية. أحيانا يبالغ في مدى ابتعاده عن الرواقية المبكرة. بمجرد أن تطورت الفلسفة الرومانية بالمعنى الدقيق، حدث توكيد علم الأخلاق وعلاقة الإنسان بالآلهة. لم يمل شيشرون نفسه إلى ستويا بل إلى *الأكاديمية، حيث لاأدرية الأكاديمية الجديدة الابستمولوجية أو النظرية الأخلاقية الأكثر دوجماطيقية التي قال بها انتيتشوس، لكنه طور الرؤية الرواقية في العالم بوصفه مقرا مشتركا للآلهة والبشر، وجعلها أساسا لنظرية في *القانون الطبيعي. أيضا طبّق تعليق الحكم الذي تقول به الأكاديمية على اللاهوت والمقدس. هنا يتوجب أن نتذكر أنه بالنسبة *للمرتابين، لم يكن إنكار اليقين في الدين أو أي شيء آخر إقرارا وثوقيا للكفر ولم يكن مناقضا للشعائر التقليدية المستمرة.

في القرن الأول بعد الميلاد أصبحت الرواقية تماهي معارضة شيوخية للأباطرة؛ بحلول القرن الثاني حدث تغير حاسم إلى حد أنه اعتبر أحد الأباطرة، ماركوس أوريليوس، كاتبا رواقيا مبرزا. لقد كتب ماركوس باليونانية، مثل زميله الرواقي ابكتيتوس، الذي كان عبدا له؛ أما سينيكا، المدرّس الخصوصي الرواقي لنيرون، فقد كتب باللاتينية. كانت كتاباتهم تتفق في اهتمامها بالجوانب الأخلاقية من علمي الأخلاق والنفس، بما يشتمل عليه ذلك من اهتمام بمفهوم *الإرادة في مقابل *الفهم. إسهام روماني خاص طور في أتم صوره في العهد القديم على يد أوغسطين. كان هناك أيضا توكيد جديد على العنصر الإلهي في كل فرد باعتباره نفسه الحقيقية.

غير أن الفلسفة الرومانية ظلت الشريك الأصغر في المشروع الفلسفي اليوناني ـ الروماني. لقد واصل الأفلاطونيون من أمثال بلوتراتش، و*المشاؤون والرواقيون تطوير موروثاتهم في القرنين الأولين من فترة الإمبراطورية، ولكن خلافا للرواقية الرومانية، لم تكن تعد إلا بالكاد «فلسفة رومانية». وكذا كان الشأن في القرن الثالث ب.م. نسبة إلى أفلوطين، مؤسس *الأفلاطونية المحدثة، رغم أنه درس في روما. في

الأمبراطورية المتأخرة تشير «الفلسفة الرومانية» بطريقة طبيعية إلى أقلية من الفلاسفة كتبوا باللاتينية: أوغسطين في المقام الأول، وبعد سقوط الأمبراطورية الغربية، بويثيوس الذي بدأ بترجمة منطق أرسطو وشرحه في الموروث الأفلاطوني المحدث. غير أنه لم يقتصر في *Consolation of Philosophy* على طرح تعبير أدبي محرك للمشاعر، يركن إلى أفكار أفلاطونية ورواقية، وإلى الاعتقاد في عناية إلهية وفي عجز الأشرار عن إيذاء الأخيار من الناس، بل طور أيضا حلا لمشكلة التوفيق بين المعرفة الإلهية المسبقة والحرية البشرية (عند الله كل الأزمان شبيهة بالحاضر، ولذا فإن معرفته المسبقة بما سوف أقوم به لا تؤثر في حريتي إلا بقدر تأثير رؤيتك لما أقوم به الآن في قيامي به، وهذا حل عمل بويثيوس على تحسين أصوله الأفلاطونية المحدثة اليونانية وتبناه الأكويني بعد سبع قرون).

يمكن مقاربة السؤال عن علة كون الفلسفة الرومانية بوجه عام أقل أهمية من اليونانية بأكثر من طريقة، تماما كما هو الحال نسبة إلى تعريف الفلسفة الرومانية نفسها. وفق أحد المستويات كان هناك نشاط فلسفي روماني أقل من نظيره اليوناني، حتى في فترة الإمبراطورية الرومانية. وفق مستوى آخر، تميزت كل من الفلسفة الرومانية واليونانية في هذه الفترة، كما تميز كثير من ثقافة ذلك العصر، بالتأسي بالمفكرين الأقدمين، وبالشروحات والتلخيصات المدرسية التي كانت هي أشكال الكتابة المميزة. غير أنه يتوجب ألا نقلل من أهمية الفلسفة الرومانية في الموروث الأوربي كما هو محدد هنا.

ر.و.س.

A.H. Armsrong (ed.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), chs. 21-7 (Agustine), 35 (Boethius).

M. Griffin and J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata* (Oxford, 1989).

*** الرومانسة الفلسفية.** فكرة الرومانسية ضرورية ومحرجة في آن لمؤرخي الثقافة. لا غنى عنها بالنسبة لهم، فهم يحتاجونها لتمييز البابا عن وردزورث، ديفيد عن ديلاكروكس، هاندل عن بيتهوفن، لكنهم مشغولون بإشكالية تعريفها التي خلقوها لأنفسهم. مثل معظم المصطلحات العامة المهمة التي تسري على الشؤون الإنسانية، وخلافا لمصطلح «عدد أولي» و«الأكسيد النتري»، فإنها ليست قابلة للتعريف في صياغة موجزة تتشكل من ألفاظ محددة بدقة. غير أن هذا لا يشكل خللا ضرورة. الرومانسية تشكيلة من المواقف والتفضيلات تتلازم كل منها عادة مع عدد كبير من سائرها، وفي الحالات المتطرفة، تتلازم مع معظمها أو كلها.

يفضل الرومانس العيني على المجرد، التنوع على التواتر، اللامتناهي على المتناهي، الطبيعي على الثقافي والعرفي والناتج البشري، العضوي على الآلي، الحرية على القيود والقواعد. فيما يتعلق بالبشري، يفضل الفرد المتفرد على الإنسان الشائع، العبقري المبدع الحر على حكيم الفهم المشترك، الجماعة أو الأمة الفردية على الإنسانية بوجه عام. فيما يتعلق بالذهني، يفضل الشعور على الفكر، وعلى وجه أكثر تحديدا يفضل الانفعال على الحساب، *الخيال على الفهم المشترك الواقعي، الحدسي على الفكري. تتجسد هذه المجموعة المتنوعة من التفضيلات بمختلف السبل: في الأدب، الفن، الموسيقا، السلوك الأخلاقي، المعتقدات الأخلاقية، الدين، السياسة، كتابة التاريخ، وأخيرا وليس آخرا الفلسفة.

استحدث كانت الرومانسية الفلسفية رغم أنه لم يكن رومانسيا إلا بطريقة هامشية وجزئية. أهم إسهاماته في هذا الخصوص لم يكن متعمدا: التمييز المعبر عنه بطريقة غريبة بين *العقل والفهم. كان كانت ناقدا لدعاوى ما يسميه بالعقل، جزئيا بغية تحقيق الغاية الرومانسية بدرجة أو أخرى المتعلقة «بإفساح المجال للأديان»، ولكن أيضا من أجل الفهم الذي تعزى إليه، صحبة الإحساسات، كل معارفنا الأساسية بالعالم. هذا لا يجعله ضد ـ عقلاني بأي معنى عادي للكلمة، كما أن نظريته الأخلاقية عقلانية بشكل ضيق، لأنه يرى أن المبدأ الأخلاقي الأعلى حقيقة قبلية ضرورية. في الإطار نفسه، النوع الوحيد من الحدس الذي يسمح به هو الإدراك الحسي. الاستيعاب المباشر لما يتجاوز الحس مجرد أحلام «رائي الأشباح».

تبنى المثاليون الألمان الذين جاؤوا بعده، خصوصا فيشته، شلنج، وهيجل، التمييز بين العقل والفهم، لكنهم عكسوا القيمة التي عزاها إليهما. لقد اعتبروا الفهم، الذهن حين يعمل في العلم والحياة اليومية، ملكة متدنية تنتج آراء مفيدة، لكنها مجردة بطريقة مشوهة، تتعلق بأجزاء منتزعة من الواقع لتحقيق مقاصد عملية. في المقابل، العقل عندهم هو الذهن في أعلى صوره بوصفه استيعابا لمجموع الأشياء في ارتباطاتها الأساسية. كولرديج، الذي درس كانت وفيشته وشلنج واقتبس بسخاء من الأخير، طبق طريقتهم في التمييز بين العقل والفهم على تمييزه بين الخيال، القدرة

«الموحدة» التي تصهر الأشياء في بوتقة واحدة، والتوهم الذي يقتصر على «مجاورة الثوابت والمعرفات».

تزدري الرومانسية الفلسفية *العقلانية العادية على اعتبار أنها بديل مؤقت عملي للدنيوي لا يفضي إلا إلى صورة مشذبة مشوهة سطحية للعالم كما هو حقيقة. لا يحتاج الفهم الحدسي المباشر حتى الصوفي للعالم الذي ندين به للشعراء وسائر العباقرة المبدعين إلى دعم أو تفصيل عقلاني. غير أنه ليس بمقدور الرومانسي الفلسفي أن يتساهل إلى هذا الحد. يتوجب عليه طرح مفهوم للعالم كنوع من الوحدة الروحية ذات أوراق اعتماد عقلية. هذا ما تطرحه فكرة فيشته عن *الديالكتيكي بوصفه تتويجا متصاعدا للتعارضات أو المتناقضات والذي يعرف بالمبدأ الأعلى في فلسفة هيجل.

العنصر التنويري أساسا في فكر كانت إنما يستبان في رؤيته الأخلاقية الصارمة الضيقة البرجوازية وفي نظريته السياسية الليبرالية السلمية الدولية ونظريته الدينية غير المثقلة بالتفاصيل الجوتية أو بالموروث الطقوسي. *النزعة القومية عند فيشته وهيجل، التي تركن إلى احتفاء أكثر تواضعا بالقومية الثقافية عند هردر، مسألة مختلفة وأكثر رومانسية. كان كانت تأثر كثيرا بروسو، الذي يمكن اعتبار تمييزه بين الإرادة العامة العضوية والإرادة الآلية، كما اعتبره هيجل، تطبيقا آخر للتمييز بين العقل والفهم.

أي.كيو.

F. Copleston, *History of Philosophy* (London, 1963), pt.1.

A.O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding and Time* (Baltimore, 1961)

Jacques Barzun, *Classic, Romantic and Modern* (Garden City, NY, 1961).

*** روميرو فرانسيسكو (1891–1962).** فيلسوف أرجنتيني، ولد في سيفيل في أسبانيا. بدأ سيرته المهنية في الجيش، لكنه درّس الفلسفة من عام 1930 إلى أن وافته المنية عام 1962. يعرض كتابه *Teoria del hombre* (1952) تأثير ماكس شلر ونيكوليا هارتمان. في هذا الكتاب يطور روميرو *أنثروبولوجيا فلسفية منظومية ضمن سياق ميتافيزيقا *ترانسدانتالية. عنده يتضمن الواقع مستويات مادية، عضوية، قصدية، وروحية وهو مرتب بطريقة هرمية وفق درجة التسامي. الأشياء المادية خلو من الحياة النفسية، في حين تتميز الحيوانات بنفسية سابقة عن القصدية لكنها تعوز الوعي الذاتي. يظهر *الوعي الذاتي في مستوى *القصدية مع الإنسان القادر وحده على رؤية العالم عبر نفسه. يبلغ الإنسان مستوى الروحي حين يبلغ الموضوعية المطلقة. الثنائية الناجمة عن وحدة المستويين القصدي والروحي الخاصين بالواقع هو ما يميز الإنسان.

جي.ج.

إي.م.

Majorie Silliman Harris, *Francisco Romero on Problems of Philosophy* (New York, 1960).

*** الرواية الفلسفية.** عادة ما تفهم الرواية الفلسفية على أنها ذلك النوع الفرعي من *القصص الخيالية الذي يسعى إلى عرض وجهة نظر فلسفية بعينها، قد تكون ميتافيزيقية، أخلاقية، أو استاطيقية. هكذا فإنها قد تكون أقرب إلى القصة الرمزية أو المقنعة منها إلى القصة الخيالية بالمعنى الدقيق. ذلك أنه في حين يعد التزام عمل في القص الخيالي برؤية بعينها خللا، فإن فهم حقيقة أن رؤية شمولية في العالم تتجسد في الرواية الفلسفية شرط مسبق لفهمها.

تجسد رواية هنري فدلنج *Tom Jones* مثلا فلسفة أخلاقية بعينها، حيث يعلي من شأن قيم الدفء العاطفي العفوي والمستجيبية على أخلاق بديلة تعد أساسا محكومة بالقواعد، رغم أن *Bildungsromsn* عند فيلدنج تبين أيضا مخاطر الأخلاق وحدودها التي تتميز أيضا بكونها استجابية وتلقائية. من الأمثلة الأخرى التي تقترح نفسها في هذا السياق روايات جورج اليوت أو تحليل بروست للذاكرة والهوية في *A la recherche du tempts perdu.* تتميز مثل هذا الأفكار الفلسفية بأنه تُوضّح عوضا عن أن إقرارها، كما في *Middlemarch*، في حين يبين جورج اليوت لنا مختلف أشكال الأنوية. في هذا القرن، عرضت روايات سارتر مبادئ وجودية بطريقة أكثر حيوية وتأثيرا من أعماله الفلسفية، كما تعد رواية الغريب لكامو بارادايم الرواية الفلسفية.

هكذا تتم موضعة المسح الحر للفضاء الأدبي في التأويل ضمن الحدود الموضوعة من قبل الافتراضات الفلسفية الخاصة بالروائي. لا يتم تحديد *التأويل من قبل النص فحسب بل أيضا بملاحظة أن رؤية فلسفية بعينها متضمنة. قرار اعتبار رواية ضمن هذا الجنسر الأدبي فعل لا يقل نقدية عن مسألة تصنيف قبل نقدية.

ر.أي.س.

*الأدب والفلسفة؛ الشعر.

Peter Jones, *Philosophy and the Novel* (Oxford, 1975).

Stephen D. Ross, *Literature and Philosophy* (New York, 1969).

*** رويس، جوزيه (1855–1916).** فيلسوف أمريكي يناصر المثالية المطلقة، أستاذ في هارفارد. أول وأفضل

أعماله الأساسية الكثيرة هو *The Religious Aspect of Philosophy* (1885). يجادل رويس دفاعا عن وجود *عقل مطلق يشمل كل العقول المتناهية بوصفه التفسير الوحيد لكيف يستطيع الفكر أن يستهدف المواضيع بطريقة مغايرة للوصف، وهذا محتم عليه القيام به كي يكون ثمة خطأ (وهذا لازم وإلا وقعنا في تناقض براجماتي). كانت نزعة وليام جيمس البراجماتية جزئيا محاولة للرد تبين كيف يمكن للفكر أن يصطفي موضوعا بطريقة سلوكية صرفة. يشتمل العمل نفسه على واحدة من أفضل صياغات إشكالية علم الأخلاق: كيف يمكن للفكر الأخلاقي أن يحتاز على قوة دافعة للإرادة ويظل واقعيا، وقد حلها باعتبار الحقائق المتعلقة بالإرادة نفسها دافعية بطريقة غريبة. كان رويس مهما في تطوير المنطق الصوري في الولايات المتحدة.

ت.ل.س.س.

*المثالية.

Bruce Kuklick, *Josiah Royce* (Indianapolis, 1972).
John E. Smith, *Royce's Social Infinite* (New York, 1950).

*** ري، باول (1849–1901). فيلسوف ألماني** اشتهر *بامبيريقيته الرادكالية ورفضه القاطع للميتافيزيقا والدين. هو ابن مالك أراضي بروسي، اشترك في الحرب الفرنسية البروسية عام 1870. بعد عودته من الحرب كرس نفسه لدراسة الفلسفة وحصل على دكتوراه فيها من جامعة يل.

في عام 1875 صدر له كتاب *Psycholische Beobachtungen* (ملاحظات نفسية)، وبعد ذلك بعامين نشر عملا أكثر أهمية هو *Ursprung der Empfindungen* (أصول الحاسة الخلقية). تأثر بقوة بالامبيريقيين البريطانيين وبأعمال دارون، فجادل بأنه ليس هناك مبادئ أخلاقية عامة تكتسب قبليا. ما يعتبر عملا حسنا أو شائنا في أي مجتمع إنما يعكس حاجاته وظروفه الثقافية. أثنى نيتشه، الذي توثقت علاقته به في الفترة ما بين 1875 و1882، على هذا العمل بوصفه «نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة الأخلاقية». كان ري يهوديا، وقد قوبل تأثيره في نيتشه بالامتعاض من قبل العديد من أصدقاء نيتشه ضد الساميين. لم يتصل بنيتشه بعد عام 1882 وفي سني حياته الأخيرة قلل من شأن إنجازاته. بعد أن سلّم بأن نيتشه غالبا ما يكون ماهرا وبمقدوره أن يكتب بأسلوب راق، أنكر زعم نيتشه *بتغيير تقويم القيم واعتبره «مزيجا من الجنون والهراء».

في عام 1885 نشر *Die Illussion der Willensfreiheit* (وهم الإرداة الحرة) الذي يزعم فيه أنه بالمقدور تماما التخلي عن الاعتقاد في الحرية والمسؤولية الأخلاقية عمليا وليس فقط في التنظير الفلسفي.

وافته المنية بعد أن سقط من جبل في سويسرا، وقد نشر كتابه *Philosophie*، الذي قصد منه أن يكون تلخيصا لأهم معتقداته، بعد وفاته عام 1903. هنا يعرض صراحة دفاعه عن *الإلحاد. ينبذ ري الأنساق الفلسفية بوصفها «قصصا خيالية» و«أكاذيب»، ثم يخلص إلى أن الأديان «ليست صادقة لا بالمعنى الحرفي ولا المجازي. إنها غير صادقة بكل معنى. الدين إنما ينشا عن مزاوجة الخطأ بالخوف».

ب.إي.

Paul Ree, *Die Illussion der Willensfreiheit* (Berlin, 1885).

ثمة ترجمة إنجليزية لفقرات من هذا الكتاب متضمنة في:

P. Edwards and A. Pap (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy*, 3rd edn. (New York, 1973).

*** الرياضة.** بحسبان أن كثيرا من المتحمسين يستمتعون بالرياضة لأسباب جمالية جزئيا، من الغريب أن مفهوم الرياضة لم يحظ باهتمام كاف من الفلاسفة. ثمة مشكلتان أساسيتان تطرحان نفسيهما. أولا، ما مدى علاقة اهتمامنا بالرياضية باهتمامنا بالفنون؟ الرياضة نشاط بشري، لكن الفن خلق بشري. في هذا الجانب، يختلف كلاهما عن الفتنة الجمالية التي تثيرها المشاهد والمناظر الطبيعية. صحيح أن الهدف في معظم أنواع الرياضة هو الفوز وليس المسحة الجمالية، رغم أنه في بعض أنواع الرياضة، مثل التزلج على الجليد، الأسلوب مكمل للنتيجة. حيث تعطى نقاط لما يوصف بشكل طريف على أنه «الميزة الفنية». تتعلق المشكلة الثانية بتعريف الرياضة. قد تكون نشاطا فرديا؛ وقد لا يكون فيها فائز ولا خاسر. يقترح البعض أن الرياضة تشترط الاختيار الاعتباطي أو خلق صعوبات تتعين مهمتنا في التغلب عليها.

ر.أي.س.

David Best, *Philosophy and Human Movement* (London, 1978).

*** الرياضيات، إشكاليات فلسفة.** الهدف هو طرح مذهب في طبيعة ومناهج الرياضيات وتوضيح منزلة الرياضيات في حيواتنا الفكرية بوجه عام. كثير من الإشكاليات والقضايا تناظر مسائل رئيسة في جدول أعمال الابستمولوجيا والميتافيزيقا العامتين، أحيانا وفق صياغات ذات وضوح لافت. الراهن أن الرياضيات توفر

دراسة حالة جدية لكثير من مسائل ومبادئ الفلسفة المعاصرة.

على ذلك، تختلف الرياضيات من حيث النوع، فيما يبدو على الأقل، عن أنماط أخرى من التقصي. تحظى إقراراتها الأساسية بدرجة عالية جدا من اليقين. الراهن أنه غالبا ما تعد مبرهنات الرياضيات الابتدائية على الأقل، من قبيل «2+2= 4» أو «ثمة عدد لامتناه من الأعداد الأولية» نماذج مثلى *للحقائق الضرورية (أو على الأقل المعصومة عن الخطأ) و*المعرفة القبلية. كيف يمكن لمثل هذه الإقرارات أن تبطل وكيف يتسنى لأي كائن عاقل أن يشك فيها؟ يلزم كل فلسفة تامة في الرياضيات أن تفسر ضرورة وقبلية الرياضيات، أو تبيان لماذا تبدو الرياضيات هكذا.

تقوم الرياضيات أيضا بدور مهم في كل الجهود العلمية تقريبا الرامية إلى فهم العالم الطبيعي. اعتبر مثلا أي علم طبيعي أو اجتماعي. يلزم على نحو مماثل كل فلسفة تامة في الرياضيات تبيان كيف تطبق الرياضيات على العالم المادي، أو بكلمات أخرى، تبيان كيف يتعلق موضوع الرياضيات بموضوع العلوم، وكيف يناسب نهج الرياضيات نهج العلوم.

تصنف إشكاليات فلسفة الرياضيات وفق ذات المقولات المألوفة عند الفلاسفة المعاصرين. ثمة إشكاليات أنطولوجية تتعلق بموضوع الرياضيات: بأي شيء تتعلق؟ وثمة إشكاليات ابستمولوجية: كيف نعرف الرياضيات؟ ما نهجها، وإلى حد يعد جديرا بالثقة؟ أيضا ثمة إشكاليات المنطق والسيمانتكس: كيف تفهم لغات الرياضيات، كيف يتم تعلمها، تبليغها، الخ؟ ما المنطق الذي يناسبها؟ وهناك إشكاليات ترتبط بعلاقة الرياضيات بسائر أجزاء المشروع الفكري: كيف تطبق الرياضيات على العالم المادي؟ ما العلاقة، إن كان ثمة علاقة، بين فلسفة الرياضيات وممارسة الرياضيات؟ (انظر الكتاب الذي حرره بيناسيراف وبتنام *Philosophy of Mathematics*.)

إذا كانت هناك رؤية مرحب بها تتعلق بالأنطولوجيا، فإنها *الواقعية، التي تقر أن موضوع الرياضيات مجال من المواضيع توجد بشكل مستقل عن العقل، أعراف الرياضيين ولغتهم. معظم الواقعيين يرون أن المواضيع الرياضية ـ *الأعداد، الدوال، النقاط، الفئات، الخ. ـ مجردة وسرمدية، ولا تدخل في علاقات سببية مع المواضيع المادية. لهذا السبب، تسمى الواقعية أحيانا *بالأفلاطونية، حيث يلحظ التشابه بين المواضيع الرياضية والمثل الأفلاطونية. غير أن هذا اللقب قد يكون مضللا. الواقعية بذاتها لا تفترض أي شيء شبيه بالابستمولوجيا الأفلاطونية، وثمة واقعيون يرون أن بعض المواضيع الرياضية على الأقل ليست سرمدية ولا تقع خارج الرابطة السببية. إذا كانت الرياضيات تتعلق بمجال من الأشياء السرمدية المجردة، فإن الحقيقة الرياضية مستقلة عن عوارض العالم المادي المحيط بنا. ثمة منقبة أخرى تتميز بها الواقعية تتعين في كونها تعتبر لغة الرياضيات حرفيا، على علاتها. الأعداد مثلا أسماء علم، ولذا فإنها تزعم على الأقل الإشارة إلى مواضيع. من جهة أخرى، لا يتضح ما تريد الواقعية إقراره بخصوص تطبيق الرياضيات على العلم. يفترض أن هناك رابطا ما بين مجال المواضيع المجردة والعالم المادي. الإشكالية إنما تكمن في توضيحه (انظر عمل مادي *Realism in Mathematics*.)

البنيوية تنويعة في الفكرة الواقعية. وفقها، لا يتعلق علم الحساب مثلا بمجال بعينه من المواضيع المجردة، الأعداد الطبيعية، فموضوع هذا العلم هو بنية الأعداد الطبيعية، الشكل المشترك مع نسق لامتناه من الأشياء ذات الموضوع الابتدائي المميز، التي تقوم بدور الصفر، وعلاقة التالي أو العامل الذي يحقق مبدأ الاستقراء. تتمثل بنية الأعداد الطبيعية في الأرقام العربية، سلاسل من الحروف الهجائية. ألفاظ. مرتبة معجميا، سلسلة لامتناهية من اللحظات الزمنية المتمايزة، الخ. وعلى نحو مشابه، يتعلق التحليل الحقيقي ببنية الأعداد الحقيقية، ونظرية الفئات ببنية الفئات ـ نظرية الهرمية، والطوبولوجيا بالبنية الطوبولوجية، الخ. (انظر كتاب هلمان *Mathematics without Numbers*.) يحدث تطبيق الرياضيات على العلم جزئيا عبر اكتشاف بنى بعينها أو المصادرة عليها كما هي ممثلة في العالم المادي. الرياضيات للواقع المادي كالنموذج للممنذج وفقه.

في معظم الأحوال، تصنف بدائل الواقعية إلى نوعين. بداية ثمة من يوافق على احتياز الرياضيات على موضوع، لكنه يرى أن المواضيع الرياضية ليست مستقلة عن العقل، أعراف الرياضيين أو لغتهم. أشهر رؤية في هذا المعسكر تعتبر المواضيع الرياضية مكونات ذهنية، وكذا شأن تنويعات المثالية (أو تطبيقات المثالية على الرياضيات). ثمة إشكالية تواجه هذه المثالية الذاتانية تتعين في تفسير قابلية الإقرارات الرياضية للفحص المعني والموضوعية البادية التي تختص بها الرياضيات. يتعين الإمكان الآخر في القول بأن الرياضيات ترتهن بالعقل وموضوعية، ربما عبر تبني رأي كانت القائل إن

الرياضيات تتعامل مع بنى مشتركة بين العقول البشرية. إن هذه التنويعة تفسر ضرورة وقبلية موضوعنا عبر إقرار أن الرياضيات تمثل سبلا يتوجب أن نفكر فيها وندركها ونفهمها، إذا كان لنا أن نقوم أصلا بمثل هذه العمليات. ربما نحاول تفسير تطبيق الرياضيات على العلم وفق هذه الرؤية. إن أعمال الحدسيين التقليديين، من أمثال بروير، تشتمل على أفكار ذاتانية وكانتية، خصوصا الأخيرة. (*البنائية.)

ينكر البديل الآخر للواقعية احتياز الرياضيات على موضوع: ليست هناك أعداد، ولا دوال، ولا فئات، الخ. تنكب هذه الرؤية لكل من الارتيابية الشاملة والاستبعادية يلزمها بطرح تصور في الرياضيات ودورها في المشروع الفكري لا يفترض مذهبا أنطولوجيا. تتعين إحدى المناورات الشائعة في هذا الخصوص في اعتبار الإقرارات الرياضية وفق منظور مقامي. مثال ذلك، عوضا عن إقرار وجود أعداد طبيعية تختص بخاصية معطاة، نقر أنه قد يكون هناك نسق يمثل بنية الأعداد الطبيعية يوجد فيه عدد يختص بتلك الخاصية، أو نقر أنه يمكن تشكيل شيء يختص بخاصية بعينها. البديل الآخر أن نعتبر الرياضيات قصة خيالية، شبيهة بالذي نجده في الروايات. ظاهريا على أقل تقدير، لا تثير السياقات الخيالية أية التزامات أنطولوجية. آنذاك يكون بمقدور مثل أولئك المنظّرين محاولة طرح تصور في دور الرياضيات المتخيلة في سياقات يفترض أنها ليست متخيلة، مثل العلم.

أيضا هناك بديل تفسير الحقائق الرياضية على أنها *تحليلية، تصدق بسبب دلالات حدودها. مرة أخرى قد لا تتضمن هذه الرؤية مذهبا أنطولوجيا، وهي تقوم فعلا بتفسير ضرورة الرياضيات وقبليتها، إن لم تقم بتفسير تطبيقها. ضرورة الرياضيات دلالية أو لغوية، والمعرفة الرياضية معرفة بالدلالات. لكن الإشكالية تتعين في عقد المصالحة بين هذه الرؤية مع الطريقة التي تمارس بها الرياضيات. ثمة حاجة لتفسير معاني المصطلحات الرياضية بطريقة تكون وفقها الحقيقة الرياضية تحليلية. هذه رؤية ليست رائجة.

هناك موروث متأخر نسبيا، يرجع إلى فتجنشتين، يحاول تفسير الرياضيات وفق الممارسة الاجتماعية المعيارية الكامنة في الجماعة اللغوية. إنه ينكر كون الرياضيات ضرورية وقبلية ويقوم فعلا بتفسير ضرورتها البادية. يتوجب علينا قبول المبادئ الأساسية لأننا لا نستطيع تخيل العيش بطريقة مغايرة. إنها أساسية «*لأسلوبنا في العيش».

إلى حد كبير، يرتهن المذهب الابستمولوجي في فلسفة الرياضيات بالمذهب الأنطولوجي. لا ريب أن كيفية درايتنا بالرياضيات ترتبط بما تتعلق به.

أصعب إشكاليات الواقعية إنما توجد هنا. كيف نستطيع أن نعرف أي شيء عن مجال المواضيع السرمدية المجردة؟ بل كيف يتسنى لنا الثقة في صدق ما نقره بخصوصها؟ يتعين أحد البدائل في المصادرة على ملكة خاصة بالحدس الرياضي، شيء يمكّن عالم الرياضيات من بلوغ العالم المجرد، السرمدي، اللاسببي، الرياضي. وفق هذه الرؤية، الحدس الرياضي شبيه بالإدراك الحسي الذي يمكننا من الوصول إلى الاشياء المادية. لقد طرح أفلاطون وجودل مذهبا ابستمولوجيا من كذا قبيل، ورغم علو شأن هذين المفكرين، رفضت هذه الرؤية كلية من قبل الذين يضعون قيود *الطبائعية على الابستمولوجيا. مفاد الفكرة وجوب فهم البشر بوصفهم كائنات عضوية في عالم طبيعي، ما يحتم قابلية كل الملكات للضبط العلمي العادي. مثال ذلك، ارتأى كثير من الفلاسفة أنه يستحيل على المرء الحصول على معرفة بنوع بعينه من الأشياء ما لم يكن على اتصال سببي بعينات من تلك الأشياء. يبدو أن هذا يستبعد نوع الحدس الرياضي المتخيل هنا.

ثمة استراتيجية رائجة بين الواقعيين وخصومهم تربط الرياضيات بمجالات معرفية أخرى. إن هذا يمكّن الفيلسوف من الحصول على مكاسب ابستمولوجية من تلك المجالات، أو في أغلب الأحوال الزعم بأن المعرفة الرياضية أكثر إشكالية من المعرفة الخاصة بتلك المجالات (في حين يسلّم بأن الأخيرة تواجه مشاكلها الخاصة بها). غالبا ما يثير كسب المعقولية في الجبهة الابستمولوجية إشكاليات في جبهات أخرى.

تنويعات الواقعية التي تنكر أن المواضيع الرياضية مجردة وسرمدية لا تخترق تلقائيا ذلك القيد الطبائعي. يفترض أنه إذا كانت المواضيع الرياضية مادية، أن تكون الدراية بها أكثر إشكالية من الدراية بأية أشياء مادية أخرى. وبالطبع فإن هذه الرؤية تتخلى عن التصور الواقعي الظاهري لضرورة وقبلية الرياضيات، لكن البعض يرحبون بهذه الخسارة.

يطرح كواين وبتنام، فضلا عن آخرين، مذهبا استنباطيا ـ فرضيا في الابستمولوجيا الرياضية. تبدأ هذه الرؤية بملاحظة أن كل العلوم تقريبا مصاغة عبر حدود رياضية، وأنه لا يبدو أن ثمة بديلا لهذا. من ثم فإن الرؤية «مدلل عليها» بقدر ما لدينا من شواهد على النظريات العلمية. تقر المحاجة أن كون العلم غير قادر

على الاستغناء عن الرياضيات وكونه مدللا عليه وصادقا (تقريبا)، إنما يعني أن حال الرياضيات مشابه له. وفق هذه الرؤية، المواضيع الرياضية، من قبيل الأعداد والدوال، مفترضات نظرية. إنها لا تختلف عن الإلكترونات، ونحن نعرف عنها بالطريقة التي نعرف بها عن الإلكترونات. عبر دورها في النظريات العلمية الناضجة المكرسة. يتوجب على أنصار هذه الرؤية (لكنهم عادة ما يخفقون في القيام بذلك) طرح تحليل دقيق لدور الرياضيات في العلم، عوضا عن الاقتصار على ملاحظة قيام هذا الدور؟ من شأن هذا أن يلقي بعض الضوء على الطبيعة «المجردة» التي تختص بها المواضيع الرياضية وعلاقتها بالأشياء العلمية أو العادية. مثل التصور السابق، ينكر هذا التصور ضرورة الرياضيات وقبليتها. الرياضيات إنما تعرف عبر دورها في العلم، الذي يتضح أنه شأن عارض وبعدي. ولأن الرياضيات تقوم بدور في كل العلوم تقريبا، فإن دحضها غير مرجح لكنه ممكن. في الظاهر، لا يبدو أن إقرارات من قبيل «2+3= 5» تشبه الإقرارات المتعلقة بجسيمات صغيرة. الراهن أنه يبدو أنه يلزم عن المذهب المعني أن الإقرارات الرياضية أقل تكريسا من إقرارات الجسيمات، لأن الرياضيات أكثر نظرية. فهي أبعد عن مجال الخبرة الحسية. فضلا عن ذلك، فإن هذا المذهب لا يفسر فروع الرياضيات، مثال نظرية الفئات العليا، التي لم تجد تطبيقا في العلم. بوجه عام، لا يبحث الرياضيون عن شواهد في العلم قبل قيامهم بنشر أبحاثهم، أو الزعم بالدراية بها. إن هذا المذهب لا يبدو قادرا على تفسر الرياضيات كما تمارس.

وفق البنيوية، البنية الرياضية والنموذج شيء واحد. النماذج مجردة في ظاهرها على الأقل، ومع ذلك فإننا ندبر أمر اكتساب معرفة عنها. هكذا حاول بعض البنيويين تفسير بعض المعارف الرياضية عبر الآلية النفسية الخاصة بالتعرف على النماذج. ليس هناك مذهب في التعرف يروج له، لكنه يفترض ألا يتضارب مع الابستمولوجيا الطبائعية. النماذج نفسها مجردة، لكننا نعرف عنها جزئيا بالاحتكاك حسيا مع أنساق فيزيقة تمثلها. غير أن هذا المقترح إنما يفسر الدراية ببنى صغيرة متناهية، ومازلنا في حاجة لتفسير المعرفة بالبنى اللامتناهية التي تدرسها الرياضيات الحية.

لإنتاج ابستمولوجيا مناسبة، يتوجب على الواقعي التقليدي أن يخبرنا شيئا عن أنفسنا، نحن العارفين، وشيئا عن المواضيع الرياضية، المعروفة. لذا فإن الرؤى التي تعتبر المواضيع الراضية ذهنية تحتاز على أفضلية. إنها تحتاج فحسب لطرح تصور فينا، في أدوارنا المزدوجة بوصفنا عارفين ومنتجي مواضيع رياضية. يمكن لهذه الرؤية أن تتخذ شكلا كانتيا أو امبيريقيا. ثمة جدل كبير حول ما إذا كانت مثل هذه التصورات تفي الرياضيات كما تمارس حقها، أو تفي قدرا من الرياضيات يكفي لتلبية حاجة العلم.

وأخيرا، ترتهن المذاهب الابستمولوجية المرتبطة بتلك الرؤى المنكرة لوجود مواضيع رياضية بتفاصيل التصور. يقترح البعض أن المعرفة الرياضية معرفة بما هو ممكن، أو بما يمكن القيام به. آخرون يرون أن المعرفة الرياضية معرفة منطقية (*المنطقانية)، في حين ترى طائفة ثالثة أن المعرفة الرياضية معرفة بالدلالات أو معرفة بممارسات مجتمعنا. مرة أخرى، الإشكالية وفق كل تلك الرؤى إنما تكمن في تفسير الرياضيات كما هي ممارسة، دون الخوض في إشكاليات بعسر إشكاليات الواقعية.

في الآونة المتأخرة نسبيا، أثير جدل حول بعض المبادئ والاستدلالات التي تتم داخل الرياضيات، من قبيل قانون *الوسط المرفوع، مبدأ *التخير، *ماصدقية الدوال والخصائص الرياضية، والتعاريف اللاإسنادية. (التعريف اللاإسنادي تعريف يشير إلى فئة تشتمل على الشيء المراد تعريفه، مثال «أقل حد أعلى».) لقد انتقدت مثل هذه المبادئ (كما دوفع عنها) وفق أسس فلسفية. مثال ذلك، إذا كانت المواضيع الرياضية مكونات أو مخلوقات ذهنية، فإن التعاريف اللاإسنادية دائرية. لا يستطيع المرء استحداث أو تكوين موضوع عبر الإشارة إلى فئة من المواضيع تضم أصلا الموضوع الذي يتم استحداثه أو تكوينه. من جهة أخرى، لا يمثل التعريف عند الواقعي التقليدي وصفة لاستحداث موضوع رياضي أو تشكيله. التعريف عنده تحديد أو وصف لموضوع موجود أصلا. وفق هذا، لا شيء غير مشروع في تعريف يشير إلى فئة تشمل الشيء المعني. تحديد «أقل حد أعلى» في الفئة لا يختلف عن تعريف «أكبر القانونيين سنا» بأنه «أكبر أعضاء المحكمة العليا».

يبدو أن هذا يشير إلى دلالة للتعبير الرياضي من قبيل «ثمة عدد يختص بأنه..». تتعلق بطريقة ما بفلسفة المرء في الرياضيات. الحدسيون مثلا يعتبرونه يعني «يمكن للمرء تشكيل عدد يختص بأنه..». في حين يعتبر الواقعيون الوجود مستقلا عن التشكيل، أو عن أية قدرة بشرية بوجه عام. يلزم عن هذا أن منطق الرياضيات يتعلق أيضا باعتبارات فلسفية. لا ريب أن كيفية القيام بالرياضيات أو الكيفية التي يتوجب ممارستها

وفقها تتعلق بدلالة الخطاب الرياضي. عادة ما تقترح الحدسية تعديلات في الممارسة الرياضية، مؤسسة على اعتبارات فلسفية. تتعلق البراهين بطبيعة الرياضيات والمواضيع الرياضية، عند بروير، أو بالقدرة على تعلم اللغة الرياضية وقدرة الرياضيين على التخاطب، عند دمت. ثمة مسائل تقنية مهمة تتعلق بقدرة الرياضيات على تلبية حاجة العلم حال تبين تعديلات الحدسيين، أي ما إذا كان تعديل الرياضيات بحيث تطابق الحدسية سوف يؤثر على سائر العلم.

نسبة إلى الرياضيات المعاصرة، توقف الجدل آنف الذكر. قانون الوسط المرفوع، التعريف اللاإسنادي، الخ. تشكل أجزاء مركزية في المشروع الراهن. غير أن هذه المعركة لم تحدث على أراض فلسفية. لم يرتد الرياضيون مؤقتا قبعات الفلاسفة ويقرروا أن الأعداد مثلا توجد حقيقة بشكل مستقل عن الرياضيين، وأن هذا يبرر مرة وإلى الأبد استخدام ما سبق أن اعتبر مناهج مثيرة للجدل. عوضا عن ذلك، وُجدت الممارسات المعنية معينة في ممارسة الرياضيات بوصفها رياضيات.

من شأن هذا أن يثير أسئلة ماورائية حول علاقة الرياضيات بفلسفة الرياضيات. ثمة معتقد مركزي عند الفيلسوف ذي الاتجاه الطبائعي مفاده أنه ليست هناك فلسفة أولى تحتاز على أسبقية على العلم، جاهزة لنقده. يتوجب على العلم أن يرشد الفلسفة، وليس العكس. أفترض أن هذا يسري على الرياضيات. إذا كان ذلك كذلك، يتوجب علينا إما رفض الحدسية أو العثور على أسباب رياضية أو علمية تبرر تعديل الرياضيات، أسباب تغاضى عنها الرياضيون حتى الآن، لكنهم سوف يقبلونها بوصفها ملزمة وفق أسس رياضية صرفة. غير أنه لا يبدو أن مثل هذه الأبحاث تجرى الآن . الحدسيون ليسوا طبائعيين، أو أنهم لا يبسطون الطبائعية بحيث تسري على الرياضيات. بوجه عام، إذا اقترحت فلسفة الرياضيات، التي وُجدت مقنعة وفق أسس مفهومية، تعديلات في ممارسة الرياضيات، فهل يستلزم هذا تلقائيا أن تلك الفلسفة مخطئة؟

س.س.

*الحدسية.

Paul Benacerraf and Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

Hartry Field, *Science without Numbers* (Princeton, NJ, 1980).

Geoffery Hellman, *Mathematics without Numbers* (Oxford, 1989).

Penelope Maddy, *Realism in Mathematics* (Oxford, 1990).

Stewart Shapiro, Foundations without Foundationalism: *A Case for Second-Order Logic* (Oxford, 1991).

Crispin Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects* (Aberdeen, 1983).

*** الرياضيات، تاريخ فلسفة.** كثير من المجالات تدين بدايتها إلى أفلاطون، وفلسفة الرياضيات مثال بيّن على ذلك. لقد كان أول من تأمل حقيقة أن علماء الهندسة يتحدثون عن مربعات كاملة، ودوائر كاملة، وما شابه ذلك، رغم عدم وجود أية أمثلة عليها في العالم. اعتقد أفلاطون أن الأمر نفسه يسري على علم الحساب، إذ إننا ندرس فيه أعدادا مكونة من وحدات متساوية على نحو كامل في كل جوانبها، في حين أننا لا نعثر على مثل هذه الوحدات في العالم. هكذا خلص إلى أن الرياضيات ليست متعلقة بأشياء توجد في العالم، بل تتعلق بمواضيع مختلفة «مفهومة بشكل خالص» نزع إلى إقرارا أنها تقطن «عالما آخر». فضلا عن ذلك، على اعتبار أنها ليست مواضيع تنتمي إلى هذا العالم، يتوجب أن تكون درايتنا بها مستقلة عن خبرتنا به، أي يتوجب أن تكون *قبلية. في البداية حاول تفسير هذه المعرفة القبلية على اعتبار أنها تذكر لخبراتنا الماضية بالعالم الآخر، التي كنا اختبرناها الولادة. غير أنه تخلى لاحقا فيما يبدو عن هذا التفسير، رغم أنه ظل يصر على قبلية هذه المعرفة. للرياضيات إذن أنطولوجيا خاصة وابستمولوجيا خاصة.

أنكر أرسطو كلا هذين الزعمين. لا مكان في فلسفته لأنواع متميزة من المعرفة يمكن تسميتها بالقبلية، وعلى نحو مماثل لم يكن بمقدوره قبول غلو أفلاطون الأنطولوجي. لذا كان أرسطو أول من طرح مذهبا «رديا» بشكل واع لمواضيع الرياضيات. عنده، عالم الهندسة إنما يتحدث عن مربعات ودوائر محسوسة، ولكنه يعتبرها بطريقة عامة، مجردة من المادة العادية المحسوسة المصنوعة منها. وعلى نحو مماثل، يتوجب تفسير المبدأ الحسابي $2+3 = 5$ على أنه مجرد تعميم لحقائق عادية من قبيل أنه إذا كان هناك حصانان في هذا الحقل، وثلاثة في ذاك، ثمة ما مجموعه خمسة خيول. لسوء الحظ لم يطرح برهانا تاما لهذه المزاعم، بحيث طرحت مخططات منافسة دون الدخول في أية معارك بطريقة مناسبة.

لا يتسع المقام لطرح تصور في المناوشات بين ما يعد بوجه عام مواقف أفلاطونية ومواقف أرسطية في القرون اللاحقة، وقد نواصل القصة مرة أخرى وفق

منظور الفترة «الحديثة» المختلف تماما. هنا نجد نزاعا بين *العقلانية من جهة و*الامبيريقية من أخرى، لكنه نزاع يتفق أطرافه على أمور كثيرة. المذهب الأنطولوجي مشترك، فمواضيع الرياضيات عند الاثنين هي أفكارنا. ثمة أيضا اتفاق جزئي على أقل تقدير بخصوص المذهب الابستمولوجي. الفرق أن العقلانيين يفترضون (كما فعل أفلاطون مرة) أن الأفكار المعنية فطرية، في حين يرى الامبيريقيون أن فكرتنا عن الثلاثة، أو المثلث، مدينة بوجودها لإدراكاتنا الحسية لمجموعة ذات عناصر ثلاثة وأشياء مثلثة الشكل. لكنهم يتفقون على أنه ما أن يحصل على الأفكار المعنية، فإن السعي وراء المعرفة الرياضية يكون عقب ذلك مستقلا عن أية خبرات أخرى. ولكن، رغم هذا الاتفاق فإن العقلانيين من أمثال ديكارت يؤكدون أهمية الرياضيات لفهم العالم، في حين يقلل الامبيريقيون من أمثال لوك وبركلي وهيوم من شأنها.

قام ديكارت في البداية ببسط مجال الرياضيات، بحيث اشتمل على الزمان، ومن ثم الحركة، فضلا عن المكان. بعد ذلك، وتماما كما افترض أن مبادئ الهندسة (الإقليدية) معروفة قبليا، افترض أيضا أن الأمر نفسه يسري على قوانين الحركة، وطرح اشتقاقا قبليا لها. (افترض ديكارت أن القوانين توظف فحسب قوانين زمانية ـ مكانية، من قبيل الحجم والسرعة.) وفق هذا الأساس اعتقد أنه يستطيع اشتقاق تنظيم المجموعة الشمسية ككل (أي «بوصفه نسقا من الدوامات») دون عون من الخبرة. وعدنا أيضا بأن هذه القوانين الأساسية يمكن من حيث المبدأ أن تفسر سائر الظواهر، من سلوك الضوء إلى سلوك القلب. سوف يكون مجمل العلم، في صورته التامة، مجرد تطبيق لاستدلال قبلي يركن إلى مبادئ فطرية. ربما تكون هذه أكثر الرؤى في قدرات الرياضيات البحتة جرأة. وبطبيعة الحال، ما لبث أن استبين خطأ أجزاء من نسقه، ما اضطر نيوتن إلى إنتاج نسق أفضل، بدا أنه يتسق مع الملاحظة. فضلا عن ذلك، لم يفترض نيوتن نفسه إمكان تنزل قوانينه في الحركة أو قانونه في الجاذبية منزلة قبلية. عوضا عن ذلك، أكد الاستشهاد بالخبرة والملاحظة دعما لها. غير أنه حتى عقب تصحيحات نيوتن، ظلت رؤية ديكارت في علم قبلي كلية مذهبا افتتن به الكثيرون (منهم كانت نفسه).

لكنها لم تغر لوك، بركلي، ولا هيوم. الراهن أن لوك قد ذهب إلى أنه يتوجب على العلم بمعناه الدقيق أن يكون قبليا (فكذا علم وحده القادر على طرح تفسيرات حقيقية)، لكنه ارتأى أن هذا السبب بالذات يحول دون إنجازه. ذلك أن أولئك الفلاسفة أدركوا تماما أنه يتوجب على العلم أثناء ممارسته أن يؤسس على الملاحظة والتجربة (وفشلوا جميعهم في رؤية أهمية التنظير). لكن باركلي وهيوم قاما فعلا بالهجوم على الرياضيات نفسها، زاعمين أنها مؤسسة على افتراضات تتعلق بالقسمة اللامتناهية وأنها لا تحتاز على أساس في الخبرة. بقدر ما تتعلق هذه التهم بمفهوم *المتناهي في الصغر، فإنها لم تحد كلية عن جادة الصواب، كما أنه لم يرد عليها إلى أن جاء ويرزستراس (انظر أدناه). على أي حال، فإن موقف هيوم العام جدير بالملاحظة: معرفتنا بالرياضيات (طالما كانت حقيقية) معرفة «بالعلاقات بين الأفكار»، التي يتوجب أن تقابل بالمعرفة «بشؤون الواقع والوجود». كان هيوم معنيا بالمعرفة الأخيرة؛ غير أن كانت رجع إلى الأولى، متسائلا عن أنواع «العلاقات بين الأفكار»، وعن كيفية اكتشافها.

اعتبر كانت *الحقيقة التحليلية حقيقة يمكن اكتشافها فحسب عبر تحليل المفاهيم المعنية. ولأنه افترض أن التحليل المفهومي هو المناظر الذهني لفعل تقسيم الشيء إلى أجزاء، صاغ معياره عبر المفهوم وأجزاءه: الحقيقة التحليلية حقيقة يكون فيها مفهوم المحمول متضمنا في مفهوم الموضوع. مفاد فكرته أنه لا غرو أن يكون بالمقدور معرفة هذه الحقائق قبليا. غير أنه افترض أيضا أن بعض الحقائق التركيبية قابلة لأن تعرف قبليا، ومثاله الأساسي هو حقائق الرياضيات، وإشكاليته الأساسية إنما تعينت في توضيح الكيفية التي يكون عليها هذا الأمر. يبدو أنه اعتقد أنه ما أن يتضح لدينا التمييز بين التحليلي والتركيبي، سوف نتفق على أن حقائق علمي الهندسة والحساب تركيبية حقيقة. على أي حال، فإن براهينه في هذا الخصوص غاية في السطحية. غير أننا نستطيع وفق درايتنا الراهنة أن نقر أنه كان محقا بخصوص الهندسة. حين تفهم الهندسة، كما يقر كانت، بوصفها نظرية في المكان الذي نجد فيه أنفسنا، لا ريب في أن افتراضاتها الأساسية ليست تحليلية. بيد أن الصعوبة هنا تكمن في الزعم الآخر، القائل بأنها تعرف قبليا. يقتصر برهان كانت على إقرار أننا لا نستطيع تخيل الأشياء بطريقة مغايرة، وهذا هو السبب الذي يجعل المعرفة مستقلة عن الخبرة، ويستحيل دحضها بالخبرة. إنه يضيف «تبريرا» لهذا الأمر الأخير، مفاده أن الترتيبات المكانية الخاصة بما نقوم بإدراكه تشكل إسهامنا في تأويل معطيات الحس. لذا فإنها استحالة إدراكها بطريقة مغايرة إنما ترجع إلى

طبيعتنا، لا إلى طبيعة المعطيات.

يهاجم جي.س. مل بقوة هذا المذهب في الهندسة. إنه يسلم بأننا لا نستطيع تخيل الأشياء بطريقة مغايرة، لكنه يفسر هذا بكونه راجعا إلى ضعف خيالنا، المقيد عمليا بما سبق لنا اختباره وكيفية فهمنا له. لدعم هذا الزعم، يشير مل إلى حالات متعددة، من تاريخ العلم، لقضايا لم نستطع تخيلها بشكل مغاير، ثم رفضت (مثال قانون أرسطو في الحركة). وقد استدل من هذا على أن ما يمكن تخيله قد يتغير بتغير النظريات العلمية، ومن ثم فإنه ليس مرشدا مضمونا للحقيقة الضرورية. لقد أحسن تطبيقه لهذه الفكرة على الهندسة، ونستطيع الآن أن نقر أنه كان محقا في هذا الخصوص. لقد وفر تطور *الهندسات اللاإقليدية الرياضي دعما قويا لرؤيته التي تقول إنه إذا كان للهندسة التقليدية أية مرتبة خاصة فلأنها تطابق الخبرة؛ وحقيقة أن النظرية الفيزيقية الحديثة تفضل فعلا هندسة لاإقليدية إنما تسوغ بوضوح رفضه لاشتقاق أية نتيجة من الحدود التي تقيد ما يمكن لنا تخيله. لقد أصبحت رؤى مل في الهندسة الآن مقبولة بوجه عام.

حاول كل من كانت ومل معاملة علم الحساب بالطريقة نفسها التي عاملا بها الهندسة، حيث زعم كانت أنه تركيبي وقبلي في آن، في حين ارتأى مل أنه امبيريقي (وتركيبي). غير أنهما كانا في هذا الخصوص غير مقنعين بالقدر نفسه، وقد نقدهما فريجه (انظر أدناه).

شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطورين مهمين في الرياضيات عملا معا على إثارة جملة من المسائل الفلسفية في الأوساط الرياضية نفسها، وأفضيا إلى ثلاثة مذاهب فلسفية في الرياضيات ظلت مؤثرة إلى يومنا هذا. أول تطور بدأ بما يعرف «بحسبنة التحليل». في البداية نجح ويرزستراس (1815-97)، بالارتكان إلى أعمال كانشي (1789-1857) في تنظيم حساب التفاضل والتكامل الذي طرحه نيوتن وليبنتز قبل ذلك بزمن طويل. لقرنين اتضح أن هذا النهج يفضي إلى نتائج مفيدة فائدة حسامة، ولكن أسسه ظلت خفية، وإن بدا أنه مؤسس على مفهوم المتناهي في الصغر غير القابل للفهم. بيّن ويرزستراس كيفية الخلاص من هذا المفهوم. ما لبث هذا العامل في «أسس» فرع في الرياضيات أن تمت مواصلته، حيث طرح ديدكند وكانتور أسس نظرية الأعداد الحقيقية، بطريقة حررتها من التعويل على الحدس الهندسي، واشتقت عوضا عن ذلك من نظرية الأعداد المنطقة. (وظفت أجزاء من *نظرية الفئات في هذا الاشتقاق، وهذا أمر لم يحفل به كثيرا آنذاك). يمكن اشتقاق نظرية *الأعداد المنطقة بسهولة من نظرية الأعداد الطبيعية، وقد طرح ديدكند أسسا لهذه الأعداد الأخيرة، أي أكسمة مناسبة لعلم الحساب الابتدائي. هكذا بدا أنه وفر أساسا «لكل» الحساب التقليدي. غير أن التطور الثاني اتخذ وجهة مغايرة: لقد استحدث كانتور فرعا جديدا في الرياضيات، نظرية *الأعداد اللامتناهية، التي لم يكن بالمقدور اشتقاقها من تلك الأسس. غير أنها تطلبت بدورها أسسا، إذ بدا أنها تنتج تناقضات (مثال، مفارقة كانتور) ليست أفضل من تلك التي ميزت حساب التفاضل في السابق. هكذا وجد من جهة، لأول مرة منذ عهد رياضيات اليونان، توكيد جديد على الفكر التأسيسي، ومن أخرى فرع جديد في الرياضيات، يقع خارج النطاق الذي تشمله الأسس القائمة، مثير للجدل. لقد أفضى كل هذا إلى ثلاثة مذاهب فلسفية جديدة في الرياضيات، *المنطقانية، تنويعة خاصة من *الصورانية (أو الشكلانية) استحدثها هلبرت، و*الحدسية.

فريجه هو مؤسس المنطقانية. رغم أنه كان متعاطفا مع نظرية كانتور في اللامتناهي، لم يركز في أعماله الرئيسة إلا على علم الحساب الابتدائي. أعاد تعريف الحقيقة التحليلية، على نحو يعارض كانت ومل، فاعتبرها الحقيقة التي يمكن إثباتها من قوانين وتعاريف المنطق وحدها. بكلمات أخرى، فإن أسسها لا تحتاج إلا إلى المنطق. في الوقت نفسه أنكر *النفسانية السائدة، افتراض أن علم الحساب يتعلق بأفكارنا، وأعاد إقرار التعريف الأفلاطوني للأعداد والمواضيع المجردة، التي توجد وجودا مستقلا عنا. وفق كل ذلك، ارتأى أن الأعداد «مواضيع منطقية»، بل إنه اعتبرها في الواقع فئات. كان هذا هو علة مأساته، إذا أنه قاده إلى تبني مبدأ غاية في العمومية («منطقيا») لوجود الفئات أثبت رسل أنه متناقض. (*مفارقة رسل). فضلا عن ذلك، كان التناقض مشابها إلى حد كبير للتناقض الذي أثر في نظرية كانتور في الامتناهي، ولذا حاولت تطورات لاحقة في الموروث المنطقاني تناول تينك المشكلتين دفعة واحدة، عبر طرح أساس مفرد للأعداد المتناهية واللامتناهية. من الأمثلة المهمة نذكر نظرية رسل في *الأنماط التي تتخلى في الوقت نفسه عن أفلاطونية فريجه في الأعداد. غير أن علماء الرياضة فضلوا عمليا نظرية فئات صريحة بوصفها أساسا، وهذا يقترح بقوة التأويل الأفلاطوني. ومهما يكن من أمر، فإن المنطقانية تتواءم من حيث المبدأ مع الرؤية

الأفلاطونية قدر ما تتواءم مع الرؤية الأرسطية في ماهية الأعداد. وكذا شأنها من حيث الابستمولوجيا. ذلك أنه إذا قلنا إن الزعم الأساسي في المنطقانية إنما يقر عدم وجود حدود حاسمة بين المنطق والرياضيات، فإنه يتسع للمرء الجمع بين هذا الزعم وإقرار أنهما يتنزلان منزلة قبلية (كمارغب فريجه ورسل) أو إقرار أنهما يتنزلان منزلة امبيريقية (كما زعم كواين مرة).

غالبا ما يعتبر هلبرت صورانيا، لكنه يختلف عن معظم من يسمون بالصورانيين في كونه لا يرغب في تطبيق النهج الصوراني على الرياضيات كلها بل على أجزاء منها فحسب. إنه يبدأ بفكرة تقر وجوب الاحتفاظ بنظرية كانتور في اللامتناهي، شريطة حمايتها من التناقض بطريقة ما. بوضعها الراهن تعد هشة، لأننا لا نفهم حقيقة مفهوم اللاتناهي، ولا نعزو «محتوى» واضحا لاستدلالنا. عقب ذلك عمم هذه الفكرة على سائر مجالات الرياضيات التي تشتمل على كليات لامتناهية، حيث اعتبرها مشتملة ليس فقط على نظرية الأعداد الحقيقية (إذ يمكن تفسيرها على أنها فئات لامتناهية، أو سلاسل لامتناهية، من الأعداد المنطقة)، بل حتى استخدام المكممات في علم الحساب الابتدائي، كونها تسري على الأعداد الطبيعية لامتناهية العدد. الجزء الأكثر أساسية في الرياضيات إذن مقيد بما يمكن القيام به في الحساب الابتدائي دون مكممات ودول ارتدادية. يحتاز هذا الجزء على محتوى حقيقي، مفهوم بطريقة جيدة، ويمكن أن نفترض أنه خلو من الأخطاء. بيد أننا لا نمتلك مثل هذا الضمان في مجالات أخرى. هكذا تعين برنامجه أولا في صورنة تلك المجالات، طرح نظرية شكلانية تناسب تمثيل كل الاستدلالات الرياضية العادية، ثم المجادلة في لغة ماورائية بأن هذه النظرية خلو من التناقض. وبالطبع يتوجب أن يقصر البرهان الماوراء - لغوي على مناهج الإثبات المضمونة، أي المناهج المتوفرة أصلا في عمل الحساب الخالي من المكممات. (هذا أحد مقترحات كثيرة تتعلق بما يمكن اعتباره نهج «بناء» في الإثبات. *البنائية.)

غير أن مبرهنة *جودل في اللاتمام تقضي على هذا المشروع. النتيجة الأبلغ مدى هي المبرهنة الأولى، التي تستلزم أنه نسبة إلى أي نسق صوري خصب إلى حد كاف، ثمة مناهج للاستدلال حول ذلك النسق تثبت إثباتا بينا صحة إحدى صيغ النسق، لكنها تتجاوز ما يمكن إثباته ضمنه. لذا فإنه ليس بالمقدور اتخاذ أول خطوات هلبرت، الخاصة بصورنة مجال الرياضيات المراد إثبات اتساقه. غير أن المبرهنة الثانية تبرهن على أنه لا سبيل على أية حال لإثبات اتساق النسق حتى باستخدام المناهج المتوفرة فيه، ناهيك عن المناهج التي اعتبرها هلبرت بناءة. لذا قد يكون هلبرت محقا في أن كل ما يحتاجه الرياضي في بعض المجالات كأساس لأبحاثه هو نسق صوري متسق، وأنه لا يحتاج إلى عزو أي «محتوى» إلى ذلك النسق. لكننا نعرف الآن أننا لا نستطيع توظيف هذه الفكرة في ضمان صحة الاستدلال الرياضي.

شارك بروير، مؤسس الحدسية، ريبة هلبرت في اللامتناهي والتزامه بالاستدلال البناء. ولكن في حين رام هلبرت إنقاذ الأجزاء غير البناءة من الرياضيات، فضل بروير التخلي عنها. إنه خلافا للصورانية لا يجد منقبة تتميز بها الأنساق الصورية الخالية من «محتوى» حقيقي، وخلافا للمنطقانية يعتقد أن للرياضيات أسبقية على المنطق وليست في حاجة إليه. غير أن تلميذه ارند هايتنج فصّل في عام 1930 في منطق مناسب للاستدلال الحدسي، صدّق عليه بروير في وقت لاحق. إنه يختلف تماما عن المنطق الكلاسيكي، أساسا بسبب فكرته المركزية التي تقر أنه لا سبيل لتمييز الصدق عن القابلية للإثبات. (*المنطق الحدسي.) وفق مذهب بروير نستطيع العثور على أساسين لهذه الفكرة. الأول هو أن للمواضيع الرياضية وضعا خاصا: إنها «مكونات ذهنية» (هذه فكرة كانتية، ترجع إلى «النفسانية» التي هاجمها فريجه.) على اعتبار أن المواضيع لا توجد وجود مستقلا عن التفكير البشري، يبدو أننا لا نستطيع أن نكيف وفقها ذات نظرية الصدق التي نستخدمها في مجالات أخرى، أي نظرية التطابق. في حالتها، إذن، ليس الصدق سوى القابلية للإثبات. الثاني لا يركن إلى الوضع المزعوم الخاص الذي تتنزله الأعداد، بل يعول فحسب في هذا الخصوص على وجود عدد لامتناه منها. هذا يعني، وفق المفهوم الكلاسيكي في الصدق، أنه قد تكون هناك حقائق تتعلق بكل الأعداد لا يتأتى لنا إطلاقا التحقق منها، حتى من حيث المبدأ. غير أن الحدسيين ينكرون هذا المفهوم في الصدق كونه ليس أقل «ميتافيزيقية» من المفهوم الأفلاطوني في الأعداد الذي يقر أنها مواضيع موجودة وجودا مستقلا.

الحسدية نظرية تعديلية في فلسفة الرياضيات، كونها تتضمن تخليا عن الكثير من الرياضيات الكلاسيكية. ثمة شكل أكثر تطرفا لهذه التعديلية نجده في «النهائية المتشددة»، التي لا تسمح للصدق بتجاوز ما نستطيع عمليا التحقق منه. مسألة تبني فتجنشتين لهذا

المذهب الأخير مسألة محل جدل.

د.ب.

*الصورانية.

P. Benacerraf and H. Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

I. Grattan-Guinness (ed.), *From Calculus to Set Theory 1630-1910* (London, 1980).

M. Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times* (New York, 1972).

W. and M. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford, 1962).

J. van Heijenoort (ed.), *From Frege to Godel* (Cambridge, 1967).

* **الرياضي، المنطق:** انظر الصوري، المنطق.

* **الارتيابية.** تشك الارتيابية الفلسفية في إنجازاتنا المعرفية، وتتحدى قدرتنا على الحصول على معرفة. الارتيابية الشاملة تلقي *بالشكوك على محاولاتنا روم الحقيقة؛ أما الأشكال الأخرى الأكثر تقييدا فقد تشك في معرفتنا بالأمور الأخلاقية، الماضي، العقول الأخرى، البنية التحتية للمادة، وما شابه ذلك. منذ ديكارت، بدا أن الدفاع عن معرفتنا ضد الارتيابية أول مهام الابستمولوجيا (*الارتيابية، تاريخ).

القول بأن المرتابين ينكرون إمكان المعرفة قد يشوه النقاش: قد لا نشعر بالتهديد لو كنا قادرين على تبرير معتقداتنا لا معارفنا (بالمعنى الدقيق). يطرح بعض الكتاب المعاصرين المسألة عبر مفهوم المزاعم: حين أطرح شيئا بوصفه صادقا، فإنني أعرض نفسي على أنني أطرح زعما مشروعا وبوصفي قادرا على مقاومة تحديات فكرية قد توجه ضده. إذا كانت الأعمال الارتيابية تطرح تحديات يمكن فهمها ضد مزاعم لا نستطيع التعامل معها، يبدو أننا لا نستطيع الاضطلاع بمسؤولية إزاء شرعية أي من مزاعمنا. لن نستطيع القيام بأبحاثنا بطريقة مسؤولة متحكمة في نفسها. إننا لا نستطيع التشبث بآرائنا في العالم إلا عبر رؤية نفقية أو التضليل الذاتي أو بإغماض أعيننا عن تحديات نحن ملزمون بمواجهتها.

التحدي الأكثر عرضة للنقاش في الأدبيات المعاصرة تنويعة في شيطان ديكارت الماكر (*malin genie*). طريقتنا العادية في الدفاع عن آرائنا تتطلب منا رفض تفسيرات معتقداتنا التي تتسق مع بطلانها. إذا كنت عاجزا عن التمييز بين عصافير المنزل وعصافير الغابة، يتوجب سحب زعمي برؤية عصافير الغابة ما لم أستطع أن أفسر لماذا لا يكون الخلط واردا في هذه المناسبة. يزعم أن خبرتي قد تكون مشابهة لخبرتي الراهنة لو أن دماغي قد فصل عن جسدي، ووضع في راقود مغذ، وربط بحاسوب يغذيني بسلسلة متسقة من الخبرات (المضللة).إن هذا يواجهني بتحد مماثل لا سبيل للتغلب عليه: أي شيء قد أركن إليه لإثبات أنني لست *دماغا في راقود، ربما يكون هو نفسه قد زرع في دماغي عبر الحاسوب. يبدو أن مزاعمي اليومية ليست مشروعة ما لم يتسن لي الرد على هذا التحدي الارتيابي؛ كما يبدو أنه لا سبيل للقيام بذلك. ثمة بنية بديلة للبرهان الارتيابي تشير إلى أنه أني ما قمت بزعم، يمكن أن أسأل عن أساسه أو تبريره. حين أطرح هذا الأساس، فإنني إنما أطرح زعما آخر، يمكن بدوره أن يشكك فيه. وعلى اعتبار أن توظيف برهان دائري مصادرة على المطلوب، فإن زعمي الأول لا يطرح بطريقة مشروعة إلا إذا كنت مستعدا لطرح متراجعة لامتناهية من التبريرات.

وبالطبع لا مكان لمثل هذه التحديات في الممارسة العادية المتعلقة بطرح الرؤى والدفاع عنها؛ لو قمنا بإثارتها، سوف يبدو سلوكنا سخيفا أو منافيا للعقل. غير أن مغزى هذا ليس واضحا. قد يكون علامة على أن هذه الشكوك الارتيابية ليست طبيعية أو غير مناسبة إلى حد أن شرعية معتقداتنا لا تتأثر بتجاهلها. إذا صح هذا، سوف نتجنب بسلام إقحام أنفسنا في الحجج الارتيابية. من جهة أخرى، إذا كان ذلك يعكس فحسب كوننا نواجه عمليا حقيقة أن الارتيابية غير قابلة لأن يرد عليها (بتجاهلها)، فسوف يبدو هذا مراوغة للمسؤولية تتجاهل الحجج الارتيابية في معرض طرح تقويم شامل لموقفنا المعرفي (موضع عناية الفلاسفة). يخشى العديد من الفلاسفة المعاصرين، خصوصا باري سترود، أن تكون الارتيابية أمرا لا مناص منه.

في خلفية الكثير من النقاش الراهن «إثبات جي.إي.مور *للعالم الخارجي». يقر مور بعد أن يضع يديه أمامه، معرفته بأن لديه يدين، وبحسبان أن الأيدي أشياء في العالم الخارجي، فإنه يخلص إلى وجود عالم خارجي. كثير من الفلاسفة يغريهم الاصرار الفج على عدم حاجة مثل هذه المعتقدات إلى دفاع، لكنهم يشعرون أيضا بأن مور قد أخطأ بيت القصيد. ثمة استجابة، ترتبط بسترود، مفادها أنه رغم يقيني من احتيازي على يدين لا يحتاج إلى دفاع في ممارساتنا اليومية، فإن الأمر يختلف حين نحاول طرح تقويم

فلسفي على نحو متميز لموقفنا. الإحساس بأن برهان مور لا يحسم شيئا يعززه اقتراح فتجنشتين، في *On Certainty* بأن الحديث عن «المعرفة» لا يكون مناسبا إلا حين يكون الشك معقولا والأسس متوفرة: إذا كان مور يزعم «معرفة»، فإن التحدي والنقد مناسبان. إذا رغبنا في مقاومة اقتراح تعلق التحديات الارتيابية بتقويم معتقداتنا، فإن العنصر المغري في تلك الرؤية يحتاج إلى صياغة أكثر تركيبا من تلك التي يطرحها مور.

يشتمل كتاب روبرت نوزتش *Philosophical Explanations* على برهان مثير على عدم تعلق الإمكانات الارتيابية المألوفة بممارسة التقويم الابستمولوجي. إنه يقترح تحليلا للمعرفة بوصفها معتقدا «تعقب الحقيقة». إذا بسّطنا الأمر قليلا، نقول إن اعتقادي بأن فتجنشتين كان نمساويا يعتبر معرفة إذا كان صادقا، وإذا ما كان لي أن أعتقد أنه نمساوي لو لم يكن كذالك. بحسبان أنني لو كنت دماغا في راقود، لظللت أحسب أنني لست كذلك، فإنني لا أعرف أنني لست دماغا في راقود. لكن هذا لا يتعلق بتقويم معتقدات أكثر شيوعا: يظل صحيحا أنه لو لم يكن حاسوبي قد تم تشغيله، لما اعتقدت أنه قد تم تشغيله؛ لذا فإنني أعرف أنه تم تشغيله الآن. هكذا تعد التحديات الابستمولوجية معوزة للأهمية الابتسمولوجية.

البعض غير راض عن الخاصية «الخارجانية» التي تميز مقاربة نوزتش. كون معتقداتي جديرة بأن تشكل معرفة ليس أمرا بمقدوري الحكم عليه. التفكر في سبل مراقبتي لمعتقداتي يقترح عجزي عن القيام بذلك على نحو مسؤول ما لم أكن واثقا بخصوص هوية معتقداتي المبررة؛ أو يتوجب علي أن أكون قادرا على تحديد أي من معتقداتي يشكل معرفة. حتى إذا كان أحد معتقداتي يتعقب الحقيقة، قد لا أكون في وضع يسمح لي بإقرار ذلك. تحتاج مزاعم نوزتش بخصوص «يعرف» أن تعزز بتصور في كيفية إمكان مثل هذه الثقة، لكنه لا يتضح عجز التحديات الارتيابية على تهديد هذا النوع من الثقة في قدرتنا على مراقبة إنجازاتنا المعرفية.

على اعتبار أن الوضعيين المنطقيين حاولوا إنكار استحواذ الإمكانات الحلمية أو الشيطانية على معنى بحسبان جهلنا بنوع الخبرة المتعلقة بتقويم قيمها الصدقية، ركن الفلاسفة إلى نظرية في الدلالة. يقر جزء من نظرية دونالد ديفدسون في التأويل أننا حين نعين دلالات لمنطوقات شخص أو محتويات لمعتقداته، نكون مرشدين بمطلب أن نجعل معتقداته صادقة إلى حد كبير واستدلالاته سليمة إلى حد كبير. إذا صح هذا، فإنه يستحيل أن تكون معتقدات المرء باطلة أو غير مبررة على نحو غالب. كونها تبدو كذلك إنما يبين أننا أولناها بطريقة خاطئة. إذا واجهنا دماغا في راقود، وإذا عزونا أية معتقدات إليه، سوف تكون معتقدات صادقة على نحو غالب بخصوص «العالم» الذي خلقه الحاسوب عوضا أن تكون باطلة على نحو غالب نسبة إلى عالمنا الخارجي المألوف. بصرف النظر عن قدرتنا تخيل إمكان أن نكون ضحايا شياطين أو علماء أشرار، لا سبيل لأن نعتبر مزاعمنا محتازة على معنى وباطلة في الوقت نفسه. في تلك الحالة، نستطيع أن نكون واثقين من قدرتنا على اكتساب معلومات عن العالم، وأن ننقح معتقداتنا بطرق عقلانية يمكن الدفاع عنها. ولكن مرة أخرى يخفق هذا في إرضاء المتشددين بخصوص تفاصيل تصور ديفدسون في *التأويل: الاستقراء من سبل تأويلنا لأقراننا على سبل تأويل الدماغ المسكين القابع في راقود ليس أمرا سهلا: وعلى اعتبار أن «الخبرات» التي يختبرها الدماغ في راقود غير قابلة للتمييز افتراضا عن خبراتنا، نجد أنه يصعب تجنب النتيجة التي تقر أنه قد تعرض لعملية تضليل كبيرة.

في نقاش مؤثر ومثير للجدل، يجادل هلري بتنام بإن الإمكانات الارتيابية تهزم نفسها: الدماغ في راقود عاجز عن تشكيل فكرة أنه كذلك (*Reason, Truth and History*. Ch. 1). حتى لو استطاع الدماغ في راقود أن ينطق الكلمات «قد أكون دماغا في راقود»، فإنه لا سبيل أن تحتاز هذه الألفاظ على دلالاتها العادية. يرتهن هذا البرهان، شأنه شأن برهان ديفدسون، برؤية في سبل احتياز الألفاظ على إشارة: على وجه التقريب، يتطلب الاستخدام الارتيابي لهذه الإمكانات استخدام المعني كلمة «راقود» التي «تشير» إلى نوع من الأشياء (راقود حقيقي في العالم الخارجي) لا دور يقوم به في خبرة الدماغ. ينكر بتنام الزعم بأن هذا مؤسس على نوع من الارتباط «الداخلي» أو السحري: لا معنى للإشارة إلى أشياء لا تقوم بدور في تسبيب معتقداتنا ومفاهيمنا. إذا استطعنا فهم إشارة كلماتنا ومفاهيمنا عبر دورها في إهابة معنى للخبرة وفي تصنيف الأشياء بطرق تلبي حاجاتها، فإننا نجد أن الدماغ في راقود يستخدم راقود» كي يشير إلى «رواقيد» في عالم خبرته لا في الإشارة إلى أشياء مستقلة كلية عنه. إنه من أنصار الواقعية الداخلية وليس نصيرا للواقعية المتافيزيقية.

في ممارستنا اليومية، نقوم بتحديات «موضعية» موجهة ضد معتقدات ومناهج فردية في البحث وفق رؤية في العالم تظل مكينة ويمكن الركون إليها في

مواجهة تلك التحيدات. التحديات الشاملة، من قبيل إمكان الدماغ في راقود، تهدد هذه الرؤية في العالم فضلا عن مزاعم أخرى مثيرة للجدل. إذا نجح برهان ديفدسون، نستطيع على نحو مشروع رفض التحدث عن التحديات الشاملة بطريقة جادة: نستطيع دوما الثقة في قدرة رؤيتنا في العالم على الاستجابة للتحديات الناشئة. التحديات الشاملة مختلفة بشكل مهم عن التحديات الموضعية: فهي غير طبيعية ونحن لا نسلك على نحو غير مسؤول حين نتجاهلها. كثيرون يرون أن أفضل أمانينا في تجنب الارتيابية إنما يركن إلى إيجاد سبل للتعامل مع التحدبات الشاملة على أنها ليست مناظرة للتحديات الموضعية. لا سبيل لإرغمنا على اعتبارها عبر التفكير في نتائج ممارستنا العادية في تحدي المزاعم والمعتقدات والدفاع عنها.

يشكل كتاب فتجنشتين *On Certainty* مؤثرا أساسيا في هذا التيار. بعد أن انتقد زعم مور «بالمعرفة»، يقول «بودي أن أقول إن مور لا يعرف ما يقول إنه يعرف؛ لكنه تشبث برأيه وأتشبث برأيي؛ اعتبار المعرفة يقينية على نحو مطلق جزء من نهجنا في البحث» (فقرة 151). يقيني بالاحتياز على يد إثبات ضد البراهين الارتيابية؛ وهو واحد من مجموعة متجانسة من اليقينيات التي تشكل خلفية كل سبلنا في صياغة الفروض، المزاعم المتحدية، وإجراء البحوث. وصفها بأنها «معروفة» يعمينا عن الدور المميز الذي تشغله تلك اليقينيات التي تشكل «عماد» أبحاثنا. حين يبلغ طرح الأسس منتهاه، فيما يجادل، فإنه «ليس في نوع من الرؤية نقوم به، بل هو قيامنا بفعل، الذي هو كامن في صميم لعبة اللغة» (فقرة 204). تتجلى هذه اليقينيات في سبل استجابتنا للشواهد والفروض، في أنشطتنا وردود فعلنا الغريزية تجاه العالم. إنه لا يعبر عنها عبر قبول واع لقضايا أو في البحث عن شواهد تدعمها. التحديات الموضعية إنما تواجه بالركون إلى هذا الأساس الذي يرشد استجابتنا؛ ولأن الأساس لا يعرض بوصفه «معرفة»، فإنه لا سبيل لتحديها أو لفهم تحدياتها.

قد تظل مسألة ما إذا كان هذا يوفر منظورا نستطيع أن نقاوم منه الهاجس الفلسفي التقليدي بالارتياب مسألة قابلة للجدل. مبلغ الأمل للقيام بذلك قد يتعين في أن نقر مع فتجنشتين أن «العماد» التي ترشدنا في صياغة المعتقدات والشك فيها غير قابلة بذاتها للشك. غير أنه يتوجب أن يبقى مجهولا ما إذا كان هذا الاقتراح يقنع الذين يشعرون بقوة الحجج الارتيابية التقليدية.

سي.جي.هـ.

*المعرفة، حدود؛ الخطئية؛ البيرونية؛ التأسيسية.

D. Davidson, "A Coherent Theory of Truth and Knowledge", in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation* (Oxford, 1986).

C.J. Hookway, *Scepticism* (London, 1990).

M. McGinn, *Sense and Certainty* (Oxford, 1989).

R. Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass., 1981).

H. Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge, 1981).

B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford, 1985).

L. Wittgenstein, *On Cetainty* (Oxford, 1977).

*** الارتيابية، تاريخ.** يشك الموروث الارتيابي في قدرتنا على الحصول على معرفة؛ إذا كان لنا أن نروم الحقيقة بطريقة مسؤولة، نحتاج إلى مواجهة تحديات وصعوبات ليست هناك ردود متوفرة عليها يمكن الدفاع عنها. حين نفحص تاريخ هذا الموروث، ندرس تطورات طرأت على كل أنواع التحديات التي استخدمت لزعزعة ثقتنا، كما ندرس رؤى متغيرة في أهمية تلك التحديات من وجهة نظر فلسفية.

ينقسم هذا التاريخ إلى فترتين أساسيتين. إبان العصر الهيلينستي، ظهرت مدارس ارتيابية في الفلسفة اليونانية، تتحدى مزاعم العلماء والفلاسفة التي تتقصى طبيعة الواقع. في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، استحدثت طريقة نشطة في تناول *الارتيابية الفلسفية عبر التهيج الفكري الناتج عن معارك دارت بين مختلف المواقف اللاهوتية وعبر تحديات طرحتها العلوم الجديدة لرؤيتنا اليومية في العالم. كثيرون يؤرخون لمولد «الفلسفة الحديثة» من يوم اعتبار ديكارت هزيمة الارتيابية أول مهمة للفلسفة.

ورثت فلسفة أفلاطون تركة غامضة. لقد بدا أن سقراط يحتاز على قدرة على الشك وتقويض أي إقرار دوجماطيقي يعرض عليه، مصرا على أن الحكمة إنما تكمن في وعي المرء بجهله. وبعد أن أكد أهمية المعرفة المؤسسة أو المقيدة بطريقة مناسب، شرح كيف أن هذه المعرفة ممكنة، مقترحا أنها ضرورية لممارسة الفضيلة. خلال القرون التي عقبت وفاة أفلاطون، ارتبطت *أكاديميته بنوع دقيق من الارتيابية، ركزت على الجزء الأول من هذه التركة أكثر مما ركزت على الثاني. أفضل مصادرنا للفكر البيروني هي أعمال سيكتوس امبيريكوس، الذي هو عضو متأخر في المدرسة، والذي يعتبر كتابه *Outlines of Pyrhoism* كتيبا مرشدا للمذهب. استخدمت «الأساليب» البيرونية في تحدي

معتقدات «الدوجماطيقيين»؛ يفترض أن استخدامها يرغم الجميع على تعليق الحكم في أي موضوع. قد ينتج التعرض لمثل هذه التقنيات «حياة دون اعتقاد@"@»: تعليق عام للحكم. ثمة اعتراض شائع مفاده استحالة الحياة دون معتقد، وهو اعتراض يحصل على دعم من قصة مفادها أن بيرون نفسه طلب مساعدة مستمرة من أصدقائه لحمايته من أخطار طبيعية لم يعتقد فيها. غير أنه كان بمقدور البيرونيين، وفق ما يقر سيكتوس، توقع حياة هادئة محافظة؛ فهم يذعنون بطريقة سلبية «للمظاهر»، يهتدون بالمعلومات الحسية وبما يبدو صحيحا وخاطئا؛ يعملون وفق العادات الدينية والأخلاقية المحلية؛ كما كانت لهم حرف. ما كان ينقصهم معلومات عن خصائص غير بينة للأشياء؛ لقد قبلوا المظاهر قبولا سلبيا، متجنبين التصديق الفعال على المواقف ولا يعتبرون أنفسهم مسؤولين عن صحتها. لقد استبين أن «الحياة بدون معتقد» تفضي إلى حالة خدر وتحقق (اتاراكسيا) التي رامها الآخرون عبر روم المعرفة على نحو نشط.

تحدى البيرونيون «المعتقدات» بطرح «مظاهر» متباينة؛ حين تقر أن البرج دائري، أشير إلى أنه لا يبدو دائريا عن بعد. لدعم معتقدك، يتوجب عليك طرح معيار يبين علة صحته. وبحسبان أن المعيار نفسه قد يشكك فيه، محتم على محاولتك الدفاع عن رؤيتك الركون إلى متراجعة من المعايير أو الدوران في حلقة مفرغة، ما لم تصر بعناد على معيار تعجز عن تبريره. إذا كانت هذه صورة صحيحة لبنية تحدي المعتقدات، يبدو أنك لن تستطيع تجنب التسليم بأن الأمر لم يحسم.

خلال القرن السادس عشر، أصبحت أعمال سكتوس امبيركوس ومرتابين آخرين أكثر شهرة، وأصبحت المسائل المتعلقة بمعايير الحقيقة الدينية والقضايا المتعلقة بأسس العلم الجديد أكثر إلحاحا. في كتاب *Apology for Raimond Sebond*، يطرح مونتاني براهين ارتيابية بالعامية، ويشجع على ارتيابية أكثر شمولية، ترتاب في قدرة أي نسق من الأفكار على مقاومة الشك. ثمة مستخدم أقدم عهدا للمواضيع الارتيابية، هو اراسموس، الذي دافع عن الكنسية الكاثولوكية ضد الأفكار الإصلاحية؛ لقد استخدم براهين ارتيابية للهجوم على تعاليم لوثر واقترح (مثل سيكتوس) أن نمتثل بطريقة سلبية للمارسات القائمة على اعتبار أنه ليس هناك معيار متوفر للحقيقة يمكن الدفاع عنه ويمكن الثقة فيه حين نحاول نقدها. ولكن في زمن التهيج الفكري والديني، أفضت المواعظ البيرونية بخصوص كيفية العيش إلى نصائح متعارضة، وكثير، من أمثال لوثر، أصروا على أن الامتثال للعادات السائدة أسلوب فاتر في ممارسة الشعائر الدينية يخفق في الاستجابة إلى استحقاقات المسيحية. لا غرو إذن أن أصبحت الارتيابية الابستمولوجية مرتبطة على نحو متزايد بالتنوع الديني. وبالطبع، ما أن يسلم بقوة البراهين الارتيابية، حتى يصعب الحول دون استشراء الشك في كل مجالات الحياة، بما فيها العلم الحديث.

آل ديكارت على نفسه توفير أسس واثقة للعلم، الميتافيزيقا، والدين عبر هزيمة الارتيابية. لقد تطلب منه هذا صياغة أقوى البراهين الارتيابية الممكنة والتغلب عليها. عوضا عن الركون إلى تحديات مفردة، مقارانات فردية بين المظاهر، بحيث يشك في كل رأي يعرض له، احتاج إلى شكوك منظومية ترتاب في كل معتقداتنا. إمكان أن أكون أحلم يتحدى كل المعتقدات الحسية؛ إمكان أن أكون تحت تأثير شيطان ماكر (*malin genie*)✽ يتحدى أيضا المبادئ المنطقية والميتافيزيقية. ما لم يكن ديكارت قادرا على الركون على نحو مشروع إلى معيار يمكنه من رفض تلك الإمكانات، لن تكون أي من معارفنا آمنة. في (1641) *Meditations*، حاول ديكارت توفير مثل هذا المعيار. بحسبان أن قليلا من معاصريه اعتبر محاولته ناجحة، لم يورّث أخلافه من الفلاسفة سوى ترسانة أقوى من التحديات الارتيابية ووعي أقوى بأهمية التغلب عليها وصعوبته. «دحضه» للارتيابية جعلها أفضل حالا، وشجع إحساسا بقوتها تتوج في كتاب بيير بيل .(1697-1702) *Historical and Critical Dictoinary*

غيّر ديكارت الفكر المتعلق بالارتيابية بطريقة أخرى، عبر طرح فكرة أن معرفة محتوى عقولنا أكثر يقينية من معرفتنا بالأشياء الخارجية. إشكالية العالم الخارجي، إشكالية تبيان كيف توفر معطياتنا الذاتية مبررا للاعتقاد في وجود أشياء خارجية، بدت لكثير من الفلاسفة المحدثين المسألة الأساسية في الارتيابية، رغم أنها كانت معروفة للمرتابين القدماء. ربما عمل هذا على تشويه فهمنا لقوة الارتيابية الفلسفية وأهميتها.

قامت الاعتبارات الارتيابية بدور في تطوير مقاربة امبيريقية جديدة للعلم في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ارتأى كثير ممن كانوا مقحمين في تطور العلم الجديد، مثال مرسي وجاسندي في فرنسا، جون لوك وجون ولكنز في إنجلترا، أن البراهين الارتيابية تقوض دعاوى الميتافيزيقا الدوجماطيقية وأي زعم علمي بالكشف عن جوهر المادة التحتي. لقد زعم لوك أن

دراسة الطبيعة تفضي إلى آراء عوضا عن معارف، كما طرح جاسندي نسخة من النظرية الذرية مؤسسة على المظاهر. نتج قدر متزايد من التواضع في مزاعم الفروض عن وعي ارتيابي بحدود الفهم البشري.

يستبان هذا بوضوح في أعمال ديفيد هيوم. بعد أن اتفق مع منكري مطلب ديكارت بأن تكون مناهج البحث عرضة لمحكمة الارتيابية حتى يتسنى لها إنجاز اليقين، رام هيوم محاكاة نيوتن ودراسة الإدارك المعرفي عبر تشكيل تصور علمي في العقل. غير أنه خلص إلى أن معتقداتنا لا تتجاوز انطباعاتنا وأفكارنا إلا عبر توظيف استدلالات سببية لا أساس مشروعا لها. اليأس الذي تثيره هذه التهديدات لا يمكن تجنبه إلا لأننا، حين نلتفت عن الفلسفة والعلم، عاجزون نفسيا عن حمل اكتشافها محمل الجد. إننا نستدرج بشكل طبيعي إلى الأبحاث الفلسفية، لكننا نجد نتائجها منافية للعقل ولا تصدق.

غير أن هيوم اعتقد أن «للاقتناع بقوة الشك البيروني، وباستحالة تحرر أي شيء منه، باستثناء قوة الغريزة الطبيعية القوية» أثرا مفيدا. بقيامها بتعميق إحساسنا بالتواضع، تثنينا عن عزو أهمية كبيرة للنظرية؛ إننا نصبح واعين بحدودنا المعرفية. رغم أننا نستطيع الإفادة من النتائج العلمية (في حين نظل مرتابين في كونها الكلمة الفصل في الأشياء)، لن نسمح لها بتقويض ما كان يمكن أن يكون في غيابها معتقدات وأفكار قيّمة. حين تشجع الفلسفة الارتياب في موثوقية معارفنا، من المعقول أن نبسط تلك االارتيابية على الفلسفة: إنها تصبح نشاطا مفيدا، دون أن تصبح نشاطا بمقدوره توفير معرفة دوجماطيقية.

باستمرار كان هناك من يرد على التحديات الارتيابية بشجبها على نحو صبور بوصفها حيلا لا أحد يحملها محمل الجد، ما يبرر تجاهلها. منذ عهد هيوم، طرح أساسان عقلانيان لشرعية هذا الرد. على اعتبار أن هذه الشكوك الارتيابية قد طرحت بطريقة طبيعية، على نحو يشبه تحديات نستخدمها باستمرار، نريد أن نعرف لماذا تعد مختلفة. يتوجب أن نشرح كيف أنها لا تبيّن أن أبحاثنا محكومة بأهداف معرفية نعجز عن تحقيقها. ثمة حاجة إذن لتبيان أن البراهين البيرونية والديكارتية «غير طبيعية» أو غير مناسبة.

أصرّ فلاسفة «الحس المشترك»، منذ القرن السادس عشر، على أنه بمقدور طلب مبررات وتحدي ملاءمتها أن يشوه بنية التبرير. توماس ريد شخصية مهمة في هذا الموروث الذي يشتمل على مفكرين في القرن العشرين من أمثال ج.إي.مور. الاعتقاد في وجود عالم خارجي مثلا ليس شيئا تدعمه براهين أو مبررات فردية؛ لقد قاوم الزمن «وكل شيء في صالحه، ولا شيء ضده». إن المرتابين يرغموننا على التعامل معه على أنه فرض من ضمن الفروض، بحيث يحتاج إلى نوع من الدفاع يلائم الفروض موضع الجدل. لكن مثل هذه اليقينيات تعمل بشكل مختلف عن الفروض العادية. الراهن أن أي شيء يمكن أن نطرحه كبرهان عليه أقل يقينية منه. إنني لا أستطيع أن أطرح دليلا على اعتقادي بأنني في روما، لأن أي دليل يقترح خلاف ذلك سوف تضعف الثقة فيها تلقائيا لكونه يتعارض مع مثل هذه الحقيقة البينة.

في المقابل، يجادل كانت بأن المرتابين يطرحون السؤال الخطأ: لا ريب أننا نحتاز على معرفة، والمهمة الفلسفية إنما تتعين في تبيان كيف أن هذا ممكن. من هذا يخلص إلى أن معرفتنا تتعلق بالعالم الامبيريقي، الذي تتحدد خصائصه بخصائص العقل المشكّلة. قد تتحدى البراهين الارتيابية قدرتنا على معرفة عالم النيومينا، عالم الأشياء في ذاتها، ولكن على اعتبار أن هدف بحثنا هو تطوير معرفة بعالم مشكَل من قبل تكويننا المعرفي، فإن هذه البراهين لا تمس نوع المعرفة الوحيد الذي يهمنا.

سي.جي.هـ

*المرتابون القدماء.

J. Annas and J. Barnes (eds.), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretation* (Cambridge, 1985).

M. Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition* (Berkeley, Calif., 1983).

C.J. Hookway, *Scepticism* (London, 1990).

R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley, Calif., 1979).

* **الارتيابية الأخلاقية:** انظر الأخلاقية، الارتيابية.

* **الارتيابية في الدين:** انظر الدين، الارتيابية في.

* **المرتابون القدماء.** تشير الكلمة اليونانية *sketikoi* إلى الفلاسفة الذين يزعمون أنهم مقحمون دوما في «أبحاث» أو «اعتبارات» *(skepsis)* للأسئلة. عادة ما يعتبر بيرون الإيلي (حوالى 360 – حوالى 270 ق.م.) مؤسس هذه المدرسة. على ذلك، غالبا ما يلحظ المرتابون ومؤرخو *الارتيابية أن ثمة نزوعا شطر رفض مختلف دعاوى المعرفة عبر تاريخ الفلسفة اليونانية. مثال ذلك،

يبدي اكسينوفانس، بارمنيدس، وديمقريتس ريبة بدرجة أوأخرى بخصوص مزاعم المعرفة بالواقع. إنكار المعرفة في مجال أو أكثر من مجالات البحث لا يميز المرتابين على نحو خاص. عوضا عن ذلك، فإن ما يميزهم هو تبنيهم براهين شاملة ضد مزاعم دوجماطيقية ورؤيتهم في النتائج المرحب بها للموقف الارتيابي.

يقال إن بيرون كان رساما بالتدريب. ربما لم يكن مؤلف البراهين الاصطلاحية التي ميزت لاحقا تفكير أتباعه، وقد اشتهر بهدوئه وتواضعه اللافتين، ولا ريب أن المعجبين به ارتأوا أن هذه المزايا إنما نجمت عن رفضه إلزام نفسه بأية مزاعم دوجماطيقية.

تتعين الاستراتيجية الارتيابية الأساسية في الجدل بأن أنواع الإقرارات التي يصدرها الدوجماطيقيون يفترض أن تكون مشتقة من معطيات أولية من قبيل الإدراكات الحسية. غير أن هذه المزاعم، فيما يجادل المرتابون، ليست مضمونة إلا إذا كانت المعطيات تستلزمها. يمكن استخدام براهين متنوعة . ما يسمى «بالمجازات الارتيابية» . لتبيان أن الاستلزام المفترض وهمي. الواقع أن الشاهد الوحيد الذي يقبله المرتاب هو الشاهد الملزم. وفق هذا، لا أحد أكثر تبريرا في قبول مزاعم الدوجماطيقيين من قبول عكسها. الاستجابة العقلانية الوحيدة إنما تتعين في القول «لا أقبل س أكثر من قبولي نقيضها»، مهما كانت س. ما النتيجة المفترضة للخلاص على هذه الشاكلة من مزاعم الدوجماطيقيين؟ خدر العقل وغياب الاهتمام القلق بالمعرفة المعززة للحياة المزعومة.

لا غرو أنه ليس هناك مدرسة فلسفية مؤسسة على السلبية الهزيلة التي تقول بها الارتيابية. على ذلك، كان لبيرون تابع، تيمون فيلوس (حوالى 320-حوالى 230)، ترحّل إلى إيلس حين كان صغيرا ثم وصل إلى أثينا لتحدي الدوجماطيقيات السائدة وفق مذهب معلمه. ساغ تيمون هجومه على الدوجماطيقيين في شكل *silloi* أو قصائد ساخرة، بقيت أجزاء منها.

التطور الأساسي الذي طرأ على الارتيابية في القرن الثالث هو طرحها من قبل ارسكيلاوس في *أكاديمية أفلاطون. بحسبان أن الدوجماطيقية المهيمنة آنذاك هي *الرواقية، وجّه ارسكيلاوس والمرتابون الأكاديميون براهينهم المدمرة التي تعاظم قدر تشذيبها ضد مزاعم الرواقيين في اللاهوت وعلم الأخلاق. لا ندري إلى أي حد تأثر ارسكيلاوس ببيرون وما إذا كان اتصل بتيمون، لكن ملهم هذا الهجوم الارتيابي لم يكن بيرون بقدر ما كان سقراط. لقد كان نسبة لهم، قولا وعملا، نموذجا لكيف يتوجب على المرء أن يستجيب للإقرارات الدوجماطيقية ولنتائج مثل هذه الاستجابة.

أشهر مرتابي الأكاديمية بعد ارسكيلاوس هو كارنيدس. تقترح الشواهد التاريخية أنه طور نظرية ابستمولوجية في الاحتمالية بدا أنها تروم التلطيف من حدة البدائل المتطرفة . المعرفة اليقينية أو الجهل . التي تقرها الارتيابية البيرونية.

انتهت العودة إلى الدوجماطيقية ضمن الأكاديمية، أي الأفلاطونية، في القرن الأول ق.م. ببعث البيرونية على يد اينيسيديموس، الذي احتفظ جزئيا بنسخته من الارتيابية على يد مؤرخ الارتيابية العظيم سيكتوس امبيريكوس.

يمكن للارتيابية أن تكون موضعية أو شاملة، فقد يكون المرء مرتابا في المعرفة بوجه عام أو مرتابا بمجال مفرد بعينه من مجالاتها. التاريخ المتأخر للارتيابية حاشد بمحاولات الجمع بين الارتيابية الموضعية، مثل الارتيابية في المعرفة الدينية، مع مزاعم معرفية حيوية في مجالات أخرى، مثل العلم. تم تبني مثل هذا النهج حتى من قبل المدافعين عن الدين، الذين رغبوا في إقرار أن الإيمان الديني يتجاوز نطاق ما يمكن أن يعرف علميا.

ل.ب.ج.

J. Annas and J. Barnes (eds.), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations* (Cambridge, 1985).

J. Barnes, *The Toils of Scepticism* (Cambridge, 1990).

M. Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition* (Bekeley, Calif., 1983).

L. Groarke, *Greek Scepticism* (Motreal, 1990).

* **الأريحية.** أن تكون أريحيا أن يستحوذ عليك من قبل رغبة في خير الآخرين واستعداد للممارسة ذلك النشاط الخير. وعلى اعتبار أن خير الآخرين يتخذ أشكالا مختلفة، فإن الأريحية تتطلب مجموعة من الاستجابات المختلفة. هكذا قد تتخذ الأريحية شكل الشفقة، الرحمة، الحنو، أو الكرم.

في حين أن الأريحية بمعناها المناسب موقف عام من الإرادة الخيرة يتخذ قبالة الآخرين وفق الأشكال المحددة التي قد تتشكل بها مثل هذه الإرادة، أصبح هذا المصطلح يستخدم في الآونة الأخيرة بمعنى أضيق بكثير، بحيث يشير إلى أفعال الإحسان. يقع فعل الإحسان حين يوهب دون قسر نفع بعينه من قبل شخص موسر إلى آخر في حاجة إليه. إن هذا التضييق

لدلالة الأريحية يعني أن ما كان في البداية مصطلحا يستخدم لوصف موقف تجاه الآخرين لا يجادل أحد في كونه مرغوبا قد غدا يستخدم ربما لإظهار سخاء الموسرين على المعدمين بمظهر حسن، الأمر الذي يثير الشكوك حول قيمة الأريحية من و جهة نظر أخلاقية.

غالبا ما تعالج المسألة المتعلقة بالأهمية الأخلاقية للأريحية عبر مقارنتها بالفضيلة الغيرية الأساسية الأخرى: *العدالة. يقال إن الأريحية ترتهن مثلا بمشاعر المرء تجاه أغياره، في حين أن مطالب العدالة يعتد بها العقل ولا تتوقف على تقلبات قدرة الفرد الانفعالية. يعزى هذا التباين إلى حد كبير إلى تأثير تصور هيوم في الأريحية الذي اعتبرها فضيلة طبيعة مؤسسة عاطفيا، ما حدا بالبعض أن يستنتج أنها ليست محايدة ولا قابلة في النهاية للتقويم العقلاني. بيد أن هناك تصورات أخرى للأريحية تتنكب هذا النقد. *النفعية مثلا قد توصف بأنها نظرية في الأريحية العامة تنكر أي ارتباط ضروري بين الشعور والسلوك الصحيح. على ذلك فإن تعريفها المسرف في الاشتراطية للأريحية يواجه نصح هيوم بوجوب أن نقوم بمعايرة وانتقاد علاقاتنا الأخلاقية من منظور عاطفي. ثمة تباين آخر بين العدالة والأريحية يكمن في إقرار أن كون العدالة معنية بالتعريف بما هو واجب تجاه الآخرين، يستلزم أنها هي التي تحدد تخوم ما نحن ملزمون أخلاقيا بالقيام به، في حين أن الأريحية المعنية بما هو مرغوب فيه أخلاقيا تظل في نهاية المطاف فعلا اختياريا. على ذلك، فإن هذه الرؤية إنما تعكس الحكم الذي لا يعنى الكثيرون بتبريره والذي يقر أن العدالة تحتاز على أهمية أخلاقية طاغية.

قد يكون من الخطأ أن نعتبر العدالة والأريحية مستقلين ومتنافيين على هذا النحو؛ يبدو أن ثمة ترابطا منطقيا بين هذين المفهومين، ما يحول دون تحليل الواحد منهما بمعزل عن الآخر. وإذا كان هناك ارتهان منطقي بينهما، بمعنى أنهما مترابطان ليس فقط على مستوى مفاهيم فردية بعينها لهما، بل وفق أي مفهوم مترابط لهما، فإن الفهم التام لمفهوم أي منهما، أو تحقيق مفهوم مناسب لأي منهما، إنما يتطلب التصريح بالمفهوم الآخر الذي يستلزمه والذي هو مشتق منه جزئيا.

ب.و.

D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ii.

T.A. Roberts, *The Concept of Benevolence* (London 1973).

*** ريد، توماس (1710–96).** يذكر عن استحقاق بوصفه أشهر نقاد هيوم، وهو ابن رجل دين مسيحي درس في مدرسة أبيردان للنحو وفي كوليج مارشال. أول وظيفة امتهنها كانت رجل دين برسبتيري. أثناء انشغاله بوظيفته الثانية، مكتبي في مارشال، نشط في الأوساط الفلسفية. وظيفته اللاحقة، كاهنا في كاتدرائية أبريشية، حصل عليها بفضل رعاية كنجز كوليج، أبيردين، ما جعل المجلس يحتج وجعل بعض أعضائه يقومون بالاعتداء عليه. آنذاك كان عامل فلك ماهرا. عرض مقالة في الكمية على الجمعية الملكية في لندن. بعد ذلك أصبح عضوا لمجلس الجامعة في الفلسفة في كنجز كوليج. هناك نشر *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense* (1764) أكثر أعماله لفتا، حيث جمع بين الفلسفة والعلم. في السنة نفسها، بتحسن الاعتراف بموهبته، حل بديلا لآدم سمث أستاذا للفلسفة الأخلاقية في جلاسكو. نشر كتاباه *Essays on the Intellictal Powers of Man* (1785)، و *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788) بعد تقاعده في السبعين من عمره. استخدم هذا الكتابان بشكل سائد بوصفهما كتبا تدريسية، خصوصا في أمريكا. بعد ذلك أسهم في تأسيس مشفى جلاسكو كونه كان يركن دوما إلى رعاية الآخرين، كما قام بدعم الثورة الفرنسية، لكن أمله خاب بسبب شططها. أصبحت أعماله جزءا رسميا من منهج الجامعات الفرنسية التدريسي.

كتب كثيرا ولكن باقتدار. هدفه هو عرض مكامن الخطل في «النسق المثالي»، والاستعاضة عنه «بمبادئ *الفهم المشترك»، التي هي نوع من *الواقعية. يعمل العقل وفق مبادئ فطرية خاصة بالمفهوم والاعتقاد يتحداها النسق المثالي، الذي ناصره ديكارت، لوك، باركلي، هيوم، فضلا عن آخرين. بخصوص الاعتقاد في العالم الخارجي، العقل عنده مشكّل بحيث تسبب *الإحساسات تلقائيا الاعتقاد في أشياء خارجية. الإحساس برائحة مثلا يسبب الاعتقاد في وجود سبب خارجي للإحساس. الاعتقاد ليس مشتقا وليس عقلانيا بل مسبب من قبل حدوث الإحساس. هكذا يحل ريد *الإدراك الحسي إلى إحساس واعتقاد فيما يسبب الإحساس. يرد ريد على ديكارت ولوك، اللذين يقران وجود عالم مادي خارجي ندركه حسيا عبر تمثلات حسية، بقوله بأن الإحساسات غير قادرة على تمثيل الأشياء المادية لأنها لا تشبهها بأي حال. ضد باركلي وهيوم، اللذين يجادلان بأننا نعتبر الإدراكات الحسية أشياء خارجية، يقر استحالة هذا الاعتبار لأن اختلاف

تلك الإدراكات عن هذه الأشياء واضح بداهة للحس المشترك. باختصار فإن النسق المثالي لا يعترف بالفروق النوعية الواضحة بين الإحساسات والأشياء. دور الحس ليس تمثيليا بل دلالي. الطريقة التي يدل بها الحس على علته الخارجية غير قابلة للتفسير ولا ريب أنها غير عقلانية. لأن الإحساسات لا تشبه الأشياء فإنها لا تهب محتوى للاعتقاد في أشياء خارجية، باستثناء حالة الكيفيات الثانوية، مثال الرائحة، الطعم، واللون، التي تدرك كأسباب خارجية للإحساسات، لكنها أسباب ذات طبيعة غير محددة. إحساسات الكيفيات الأولية، خلافا لإحساسات الثانوية، تهيئ الفرصة لمفاهيم بيّنة للخصائص الخارجية التي تسببها. هذا يشكل تخليا مهما عن تمييز لوك بين الأولي والثانوي.

كان ريد نصيرا متحمسا للمذهب الحدسي، حيث جادل بأننا نطور بشكل طبيعي القدرة على الحكم بما يتوجب على المرء القيام به. لقد فشل هيوم في رؤية أن الاستحسان قدرة على الحكم وليس شعورا. ما نحكم به، خلافا لما نشعر به، إما أن يكون صادقا أو باطلا ويمكن أن ينقض. لقد أكد ريد أهمية *الإرادة الحرة بوصفها شرطا لاستحقاق الثناء أو اللوم، حين يكون لدى المعني القدرة على تحديد ما يريد وفق مفاهيم الخير والشر. الإرادة الحرة ليست متسقة مع الضرورة لكنها تتسق مع المعرفة المسبقة، بقدر أنها متسقة مع الذاكرة.

نقد ريد غالبا ما يكون صحيحا، ونظريته الإيجابية مستلهمة أحيانا، كما في محاولته، في نقاش الشكل المرئي، المواءمة بين الحقيقة البصرية والخيال الفلسفي. هنا يتخلى عن نظريته الأصلية في الإدراك الحسي، حين يقر أن ما ندركه مباشرة هو «الشكل المرئي» الذي هو شيء حقيقي يسقط على الشبكية، شكل يمثل العلاقات المكانية لأجزاء الشيء الخارجي. ليست لدينا إحساسات بالشكل المرئي. هكذا يحتفظ ريد بمبدئه الأساسي الذي يقر أن الإحساس لا يشبه شيئا خارجيا، بينما يقر أننا على وعي مباشر بشيء - الشكل المرئي - الذي يمثل بالفعل شيئا خارجيا. لقد أمّل ريد في أن يرد هيوم على انتقاداته، غير أن إجابة هيوم المتعالية اقتصرت على نصحه بتجنب الاسكوتلندية وأن يحسّن من لغته الإنجليزية.

ف.هـ.

Keith Lehrer, *Thomas Reid* (Loondon, 1989).
Thomas Reid: *Inquiry and Essays*, intro. R.E. Beanblossom, ed. R.E Beanblossom and Keith Lehrer (Indianapolis, 1983) .
D. Schulthess, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid* (Berne, 1983).
P.B. Wood, *Thomas Reid and the Scottish Enlightenment* (Toronto, 1985).

* **ريدكتيو آد آبسردم** [برهان الخلف] (reductio ad absurdum). إحدى استراتيجيات الإثبات التالية:

1. تثبت القضية س بافتراض سلب س بوصفه مقدمة والبرهنة على أن هذا الافتراض، صحبة مقدمات أو مبادئ سبق إثباتها، يفضي إلى تناقض. يعرف أيضا باسم الإثبات غير المباشر.

2. يثبت سلب القضية س بافتراض س بوصفها مقدمة والبرهنة على أن هذا الافتراض، صحبة مقدمات أو مبادئ سبق إثباتها، يفضي إلى تناقض.

وفق ترميز *الحساب القضوي، إذا كانت كل من $(-P.Q) \rightarrow R$ و $(-P.Q) \rightarrow -R$ قابلتين للإثبات وكانت Q وصلاً لمقدمات تم إثباتها، فإن تناقضاً $(R.-R)$ يلزم عن ذلك، وهذا يكفي لإثبات ردكتو لـ P.

ر.ب.م.

*ريدكتيو آد امبوسبل.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **ريدكتيو آد امبوسبل** (reductio ad impossible). إثبات لقضية يتضمن البرهنة على أن سلبها يستلزم تناقضا؛ على اعتبار أن التناقض يستحيل صدقه، يستحيل صدق ما يستلزمه التناقض. من الأمثلة الكلاسيكية إثبات أن جذر 2 كمية صماء وإثبات أن هناك عددا لا متناهيا من الأعداد الأولية. يسمى أحيانا بالإثبات غير المباشر، ويسمى عادة *ريدكتيو آد أبسردم، رغم أن هذا المصطلح يسري أحيانا على براهين ما يستلزم فيها مجرد قضية يتضح بطلانها لا تناقضا.

م.سي.

* **ريشي، باول (1913–)**. فيلسوف ومنظّر فرنسي في الصور الرمزية. تحدد مشروعه منذ الخمسينيات في اتخاذ منزلة وسط بين «صراع التأويلات» الذي تعزز بين مختلف مدارس النظريات اللغوية، التأويلية، والأدبية. عنيت أعماله المبكرة خصوصا بالمناظرة بين *الفينومونولوجيا و*البنيوية، التي رامت تأويل اللغة في تجلياتها الإبداعية (أي الرمزية، المجازية، أو الفنية)، حيث صادرت الأخرى على ميثودولوجيا صورية سلمت، متأسية بسوسير، بأولية الرمز والنسق على المحتوى التعبيري. يشوب هذا العمل غالبا مسحة لاهوتية لافتة، اتضحت خصوصا في كتب (مثال *The*

(*Symbolism of Evil* رام فيها ريشي عقد علاقة بين مدارس الفكر الراهنة والحركات المبشرة بها في تاريخ الموروث التفسيري اليهودي والمسيحي. إذا كان هناك موضوع أساسي احتاز على اهتمامه آنذاك، فهو فكرة أن كل التفسيرات تتشارك في تأويل مزدوج («سلبي» و«إيجابي»). هذا هو برهان كتابه *Freud and Philosophy*. من منحى ، يتضمن علم النفس «علم آثار» للمعاني والبواعث والرغاب، محاولة للتنقيب عن طبقات لاواعية من الذاكرة المقموعة أو المتسامية. من منحى آخر . من جانبه الاستشرافي أو التخليصي . يشير مشروع فرويد إلى طريقة تنفيذ وتجاوز عبر ذلك الظرف بتوفير للمتحلي بالصبر إمكانات متجددة من المعرفة الذاتية والإشباع الإبداعي.

يجد ريش ديالكتيكا قريب النسب يعمل ضمن النظريات الماركسية في التأويل ونظريات ذات توجهات سياسية أخرى. هنا أيضا ثمة لحظة سلبية (مزيلة للغموض) من النقد الأديولوجي ربطت بعلم تأويل إيجابي . طوباوي على نحو متضمن . للتجاوز. وفق هذا النهج، يمكن أن نفهم لماذا استطاع ريشي تجنب نوع التفكير المستقطب والخطابيات الملازمة التي ميزت كثيرا من المناظرة الراهنة. لكنه يجادل مع البنيوية و*مابعد البنيوية دفاعا عما يعتبره موقفها السلبي الصارم فيما يتعلق بمسائل الدلالة، الذاتية، والحقيقة. أعماله المتأخرة في المجاز والسردي تبين مرة أخرى أنه يتعامل مع هذه المسائل عبر حوار يناقش بصبر كل أطراف المناظرة في حين يروم تجاوز متناقضاتها (العقيمة عادة).

سي.ن.

Paul Ricoeur, *The Conflect of Interpretation : Essays in Hermenutics*, tr. Don Ihdel et al. (Evanston, Ill., 1974).
Time and Narrative, 3 vols. (Chicago, 1984-7).

*** ري كوجيتانز** (re cogitans). حرفيا «الشيء المفكر». في التأمل الثاني، يستخدم ديكارت عملية شك منتظمة ليخلص إلى أنه «بالمعنى الدقيق مجرد شيء يفكر، أي *عقل أو ذهن أو فهم». في التأمل السادس، يقارن بين *re cogitans* أو العقل بـ *res extensa* ")الشيء الممتد» أو الجسم)، ويجادل بأن العقل «متميز حقيقة عن الجسم وليس بمقدوره العيش بدونه».

جي.كوت.

*النفس؛ الثنائية.

N. Malcolm, "Descartes' Proof that his Essence is Thinking", in W. Doney (ed.), *Descartes* (London, 1967).

*** رينوفييه، تشارلز برنارد (1815–1903).** فيلسوف فرنسي نصير للشخصانية استخدم النهج النقدي عند كانت في تطوير تعددية تعد وفقها المصادفة، الزمن، الجدة، والحرية كينونات غير قابلة للرد في حين تنكر وجود المطلقات واللانهائيات. رغم أنه لم يشغل أي منصب أكاديمي، كان من أكثر الفلاسفة غزيري الإنتاج في التاريخ الفرنسي.

أثرت نزعته *الامبيريقية بقوة في «امبيريقية وليام جيمس المتطرفة». نزعته الإيمانية التي أقر فيها أن الاعتقاد إرادي (شكل متطرف مما يسمى اليوم *الإرادية العقيدية) أنقذت جيمس من اكتئاب انتحاري عام 1870، وهي أزمة نتج عنها مذهب جيمس في «إرادة الاعتقاد».

توكيد رينوفييه على حرية الاعتقاد دعمته نزعة لاحتمية المصادفة فيها جانب لا يرد من الطبيعة، وهي إنكار للحتمية تبناه جيمس أيضا. هاجم أيضا مفهوم اللاتناهي، وإلى أن توفي ظل جيمس يصارع زعم صديقه بأن اللاتناهي فكرة متناقضة ذاتيا.

ب.هـ.هـ.

Raalph Bbarton Perry, *The Thought and Caracter of William James* (Bboston, 1936), i. 645-710.

ز

* **الزائف، العلم.** مصطلح أسيء استخدامه ابستمولوجيا وأثار محتواه جدلا. الجانب الأكثر عمومية في الموقف هو الذي يحاول فيه قطاع من الجماعة الابستمولوجية تنبيه قطاع آخر إلى أن مبادئ بعينها قد حصلت على منزلة ابستمولوجية دون وجه حق. ثمة ملامح مهمة لهذه النقاشات تتعارض مع الافتراض الفلسفي الشائع المتعلق بمركزية القابلية للاختبار. غير أنه يبدو أن القابلية للاختبار لا تبرئ، كما أن عوزها لا يدفع التهم. إذا استشرنا الأسس المتضمنة في تقويمات مضادة سوف نكتشف أن الاعتراضات موجهة عادة إلى مزاعم زائفة من قبيل عدم مضمونية المبدأ عوضا عن عدم قابليته للاختبار. من يقر أن كاسيوس مخطئ، وأن الخلل في نجومنا دون أن يستطيع أن يحدد أيها، إنما يطرح زعما غير قابل للاختبار، ولكن يتوجب ألا يخلط وفق ذلك التصور بشخص يحدثنا عن أبراج سعدنا.

ثمة أساس يبدو متعلقا يتعين في الإخفاق في الرضوخ لتقارير تكذيبية متكررة. غير أنه من المسلم به أن ليست هناك قواعد تحدد متى يتوجب التخلي عن المبدأ وأن هناك مناسبات سلك المتشبثون بنظرياتهم فيها على نحو صحيح. فضلا عن ذلك، فإن عدم الرضوخ غالبا ما يكون وصفا مضللا لممارسة أكثر ضررا ـ تضمين أن المبدأ قد حصل على أدلة كثيرة في حين أن مبلغ ما يمكن تبيانه هو إمكان مواءمته مع مكذباته البادية. إن حكاية بوبر عن إدلر، التي حاول وفقها إدلر التخلص من تكذيب ظاهر بالركون إلى «ألف من خبراته» وقوبل باستجابة ساخرة مفادها «أنه حصل الآن على الخبرة الأولى بعد الألف»، إنما تبين ممارسة سيئة متميزة وأكثر تعلقا من المثابرة غير المبالية ـ أن إلدر سوف يوظف قدرته على تحويل قوة المكذب دليلا آخر على نظريته.

أيضا فإنه ليس بمقدور الرضوخ للتقريرات المكذبة أن يشكل ردا على التهمة، إذا لا يندر أن يسلّم بكرم باستثناءات مبدأ عام في حين تكون الحالات المزعوم التحقق منها التي تشكل موضع تفاخر النظرية معوزة لتبرير عقلاني. تنازل فرويد، حين أقر أنه ليست كل الأحلام تحقيق لرغاب بسبب تواتر أحلام مرضية بالحرب حلم بها مرضى عصابيون، لا يبرئ ساحة نظريته في الأحلام من الشك إذا لم يكن هناك مبرر للاعتقاد بأن تقريراته عن الحالات المؤيدة كانت نتاج مناهج تأويل تعسفية.

يقترح بوبر أهمية نزاهة الباحث. ما أن نلحظ أن تهمة العلم الزائف لا تتضمن فحسب عوز للملاءمة المنهجية بل تشتمل أيضا على أحكام لاسبيل لتخمينها تتعلق ببواعثها غير المقبولة، سوف يكون العجز عن تتبع النقاشات المطولة أقل غرابة. من يصف مذهبا أو ممارسة أبستمولوجية بأنها علم زائف عادة ما يستجيب إلى جشتالت قد يقوم بعد ذلك بعقلنته على نحو مشوش وفق أية رؤية سائدة في طبيعة العلم. قد نرغم في النهاية على إقرار أن العلم الزائف هو ما يقوله الدوق النجتون عن الجاز . يستحيل تعريفه لأن المسألة مسألة كيف يبدو صوته.

ف.سي.

*الزائفة، الفلسفة.

Ernest Gellner, *The Psychanalysis Movement* (Llondon, 1985).

Terence Hiines, *Pseudo-Science and the Paranormal* (Buuffalo, NY. 1988).

* **الزائفة، الفلسفة.** تكمن في تفكرات تتظاهر بأنها فلسفية، لكنها عقيمة، يعوزها الاقتدار، تعاني من خلل

من حيث الجدية الفكرية، وتعكس التزاما غير كاف بمطاردة الحقيقة. وعلى وجه الخصوص، فإنها تشتمل على نقاشات توظف أدوات التأمل الفلسفي العقلانية تحقيقا لمصالح مغايرة للبحث الجاد. تغذية مصالح القوى أو التأثير الأيديولوجي أو الإجادة الأدبية أو شيء من هذا القبيل. (الراهن أن الفلاسفة بوجه عام ينزعون إلى توجيه تهمة عدم كفاية الجدية والإقناع الفكريين إلى الذين ينتمون إلى مدارس فكرية مختلفة فيما يتعلق بمسائل المبدأ الاساسي).

نادرا ما يعترف بمثل هذا العجز من قبل الأنصار في تصوراتهم لكنه يستبان في اعتراضات الخصوم. من الأمثلة المهمة نظرية اللاصدق التي يعزوها السقراطيون الأفلاطونيون إلى سوفسطائيي العهد القديم، نظرية الصدق المتعارض التي تعزى لمن يسمون بالرشديين من قبل المدرسيين الوسيطيين، العدمية المتطرفة التي تعزى أحيانا لمرتابي عصر النهضة، واللاعقلانية والنسبية التي تلصق بالوجودين وما بعد الحداثويين من قبل الفلاسفة الأكثر تقليدية في عصرنا هذا. المتحمسون الأكثر تطرفا للتفكيك المستلهم من دريدا مثال صارخ. ذلك أنه لا يجدي كثيرا في التلاعب بشبكات نصية مفصلة كي تثبت أنه ليس بمقدور أي نص أن يحمل تكوينا تأويليا مستقرا. إذا كانت النصوص عاجزة عن تبليغ أية رسالة محددة، من البين أنه لا جدوى من محاولة تبليغ هذا الدرس عبر وسائل نصية.

اللقب «زائف» مغر على نحو خاص في وصف الذي يستخدمون موارد العقل لدعم الزعم بأنه لا سبيل لتحقيق العقلانية في مسائل البحث. ذلك أن ممارستهم تقوض تعاليمهم على نحو بيّن. بخصوص ما لا سبيل لتناوله بالإقناع الفلسفي، يتوجب على الفلاسفة أن يظلوا صامتين.

ن.ر.

*الأيديولجيا؛ الزائف، العلم؛ الفلسفة، عالم، والعالم السفلي.

Avner Cohen and Marcelo Dascal (eds.), *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis* (La Salle, Iill., 1989).
Hugh J. Silverman and Gary E. Aylesworth (eds.), *The Textual Sublime: Deconstruction and its Differences* (Albany, NY, 1990).

*** الزائف، الوعي**. مصطلح ماركسي يشير إلى الإدراك الاجتماعي الذي يتجلى في *الأيديولوجيا والجاهل بقاعدة طبقته. الراهن أن هذا المصطلح لم يرد في كتابات مؤسسي الماركسية إلا مرة واحدة، في رسالة كان بعث بها إنجلز في مرحلة متأخرة: «الأيديولوجيا عملية ما يسمى بالمفكر، ولكن وفق وعي زائف. القوى المحركة الحقيقية التي تدفعه تظل مجهولة عنده؛ خلافا لذلك ما كان لها أن تكون عملية أيديولوجية» (رسالة إلى فرانز مهرنج، 14 يوليو 1893).

أي.و.و.

*** المزدوج، الأثر**. «تعليم الأثر المزدوج» مبدأ في فلسفة الفعل يستخدم في الخيار والتقويم الأخلاقيين. في كثير من الأفعال، نستطيع تحديد الغاية المركزية المقصودة مباشرة التي تم اختيار الفعل والقيام به من أجلها. على ذلك، في الأحوال العادية تكون هناك أيضا آثار جانبية لعملية تحقيق الغاية أو لإنجازها، قد تكون معروفة قبل القيام بالفعل. يقر تعليم الأثر المزدوج أنه قد يجوز القيام بفعل خيّر مع الدراية بأنه يفضي إلى نتائج سيئة، غير أنه من الخطأ دائما القيام قصدا بفعل شائن من أجل النتائج الحسنة التي تنجم عنه. قد تثار بعض الإشكاليات الأخلاقية، وقد تحل، عبر اعتبار ما إذا كان شيء سيئ ما نتيجة مباشرة، أو مجرد أثر جانبي، لقصد أو فعل بعينه. موت شخص نتيجة لعمل قمت به أمر سيئ، لكن قصد موته مباشرة يبدو أكثر سوءا من قصد نفع تعلم أنه قد يعجل من موت شخص ما. استخدام حبوب مسكنة للألم تقصر من فترة الحياة المتوقعة مثال نمطي. بسط هذا الضرب من الاستدلال على *القتل دفاعا عن النفس (مثلا) أو على إجراء عملية لإنقاذ حياة حامل بحيث ينجم عن ذلك موت الجنين مسألة فيها نظر.

ن.جي.هـ.د.

ثمة نقاش مفيد في:

Philippa Foot, 'The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect', in Virtues and Vices (Oxford, 1978); Jonathan Glover, *Causing Deaths and Saving Lives* (Harmondsworth, 1977).

*** المزدوج، البال**. اقتبسها كيركجرد من جيمس 4: 8 «طهروا قلوبكم من البال المزدوج»، لوصف الفشل في القيام بالسلوك الأخلاقي بسبب إخضاعه لأهداف فوق ـ أخلاقية (مثال الثواب على القيام به أو تنكب العقاب بسبب عدم القيام به). إنه يشتمل القيام بالفعل الخيّر شريطة أن يقوم به المرء نفسه، مع الاعتزاز بأن ذلك ليس كذلك. طهر القلب، «أو إرادة شيء واحد»، هي القدرة على تصور صنيع المرء على أنه تجسيد للرضا

الروحي الذي يعد، من منظور العقلية المزدوجة، غاية يتوجب تحقيقها، هنا أو في الحياة الآخرة، عبر ذلك الصنيع.

أي.هـ.

S. Kierkegaard, *Purity of Hearts and to Will One Thing* (New York, 1958).

* **المزدوجة، الحقيقة.** يصادر مذهب الحقيقة المزدوجة على منطقتين متمايزتين من الخطاب، المنطقة الفلسفية والمنطقة اللاهوتية، يعطيان إجابتين مختلفتين دون أن يكونا متنافيتين للمسائل نفسها، مثال مسألة خلود الروح، سرمدية العالم، كمال الحياة البشيرة الفردية. يرجع أصل هذا المذهب إلى المواجهة التي حدثت بين الفلسفة اليونانية ولاهوت القدرة الكلية والغموض في الإسلام، وقد ارتبط بابن رشد الذي حاول في «فصل المقال» تبرير معيار مزدوج لحقيقة للعامة وحقيقة للفيلسوف، ما أثار عليه حنق علماء اللاهوت المسلمين والمسيحيين، وأفضى إلى إدانتي باريس من قبل الأسقف تمبر عام 1270 و 1277، اللتين تورط فيهما بيوثيوس تورطا أساسيا، كما أفضت إلى محاولات القديس توما الأكوني إنتاج توليفة متسقة من الفلسفة الوثنية واللاهوت المسيحي. مفهوم الميزة الفكرية والأخلاقية التي يمتاز بها الفيلسوف مفهوم مركزي عند اسبينوزا (*Ethics*, proposition 41, Scholium).

سي.و.

*الذاتية، الحقيقة.

G.F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1961).

* **المزدوجة، نظرية الجوانب.** رؤية مستقاة من سبينوزا تقر أن ثمة أوضاعا تتخذها المخلوقات الحية تحتاز على جوانب ذهنية ومادية. الإدراك الحسي والتفكير مثلا عمليات تحدث في الدماغ، لكنها ليست مجرد عمليات فيزيقية، لأنه لبعض العمليات الدماغية جوانب خبراتية أو معرفية لا تنفصل عن خصائصها العصبية الفسيولوجية. لذا فإن هذه النظرية تحاول عقد مماهاة بين الذهني والمادي دون تحليل أي منهما عبر الآخر، بحيث تتجنب كلا من *الثنائية والمادية. إذا صح هذا المذهب، فإنه يفسر كيف يمكن لمسببات أفعالنا أن تكون في آن مادية وذهنية. على ذلك، لا يتضح تماما كيف يمكن لهذين الشيئين اللذين يبدوان مختلفين أن يكونا جانبين للشيء نفسه. مذهب دونالد ديفدسون في *الأحدية الشذوذية مذهب متعلق بهذه الرؤية، فهو يقر أن كل حدث ذهني متماه مع حدث مادي، لكنه لا سبيل لتحليل الخصائص الذهنية عبر تعبيرات مادية.

ت.ن.

*الهوية، نظرية؛ العقل ـ الجسم، إشكالية.

Spinoza, *Ethics*, pt. II.

* **الزرادشتية.** ديانة فارسية قديمة، يرجح أن تكون عرفت للفلاسفة إما بسبب تسمية نيتشه للشخصية المركزية في *Thus Spoken Zarathustra* على مؤسسها، أو بسبب بيير بيل في (1697) *Dictionary* الذي طرحها حلا أساسيا لمشكلة الشر. يعتقد الآن أن زرادشت قد ازدهر في منتصف الألفية الثانية ق.م. في تقويم مغاير جريء زعم أن الآلهة *(daevas)* التي عبدها الفرس القدماء شريرة. قائد الآلهة هو الخصم الأبدي للإله الخيّر الوحيد، اهورا مازدا. جوانب الزرادشتية التي أعجب بها بيل هو توازن قوى الخير والشر تقريبا. في نهاية الزمان سوف يحرز أهورا مازدا نصرا نهائيا، ولكن حتى ذلك الحين يخفق عادة في التحكم في الأمور. وفق ذلك، فإن الزرادشتية خلافا للمسحية واليهودية والإسلام تتجنب مفارقة الإله كلي القوة المسؤول عما يعتبره كثير من الناس *شرا لا مدعاة له.

جي.جي.ك.

Mary Boyce, *Zorastrians: Their Religious Beliefs and Practicirs*

* **الزمن.** هو بعد *التغير، وهذه حقيقة تميزه عن أبعاد *المكان الثلاثة. ولكن كيف يختلف التغير الزمني الحقيقي عن مجرد التنوع الذي يعرضه المكان؟ حين نقول إن الطريق تغير في عرضه صحبة طوله، «التغير» هنا يستخدم فقط بطريقة مجازية، في مقابل استخدامه الحقيقي حين نقول عن الطفل إنه تغير من حيث طوله كلما كبر سنه. بعض نظريات الزمن تخفق في التكيف مع هذا التمييز، ما يجعلها أحيانا تتهم «بأمكنة» الزمان أو إنكار واقعية «الصيرورة» الزمنية. الراهن أن بعض الفلاسفة يرون أن ثمة تطورات في الفيزياء ترتبط بنظرية *النسبية تحتم هذا الإنكار، كونها تبرهن فيما يبدو على وجوب التخلي عن مفهوم «الآن» المطلق، صحبة المفهوم النيوتوني للتزامن المطلق. الحوادث التي تعد «ماضوية» وفق إطار مرجعي ما محتم أن تعد «مستقبلية» في أطر أخرى، ما يشير في الظاهر إلى أن التمييز بين الماضي والحاضر مجرد تمييز ذاتي، مؤسس خبراتيا عوضا عن أن يكون انعكاسا لقسمة أنطولوجية حقيقية. يتبنى هؤلاء الفلاسفة ما يسمى عادة الرؤية «الاستاتيكية» في الزمن، ما يجعلهم يتفقون مع موروث يرجع إلى

بارمنيدس وزينون، اللذين ذهبا إلى أن ظاهرة التغيير الزمني قد تكون وهما.

في مقابل الرؤية «الاستاتيكية» هناك الرؤية «الديناميكية» في الزمن، التي ترجع إلى أرسطو ومن قبله هرقليتس. وفق هذا التصور تعوز المستقبل واقعية الماضي والحاضر، بل إن الواقع ينضاف إليه باستمرار بمرور الزمن. ليست هناك صعوبة في الرد على الاعتراض سالف الذكر، فحتى النظرية النسبية تسلم بأن بعض الحوادث ماضوية وأخرى مستقبلية، بصرف النظر عن الإطار المرجعي الذي يختار، ويمكن أن نقول إن هذه توجد في الماضي أو المستقبل المطلق. إن نسبية التزامن لا تتطلب منا سوى تعديل مفهومنا في الحاضر، بحيث نسمح باشتماله على كل الحوادث غير المرتبطة بنا سببيا عبر إشارة مادية. ثمة تحد أكثر جدية للرؤية الديناميكية مصدره برهان يقول به جي.م.إي. مكتاجرت، الذي زعم أن مفهوم الصيرورة الزمني (المرتبط *بالسلسلة أ الخاصة بالماضي، الحاضر، والمستقبل) يفضي إلى تناقض. غير أنه يبدو من المنصف أن نعترض بأن برهانه لا يثبت منافاة مفهوم الصيرورة الزمنية للعقل بقدر ما يثبت تناقض عرضه لتلك الظاهرة. عنده، تكمن الظاهرة افتراضا في حوادث مستقبلية «تصير حاضرة» ثم «تعود إلى الماضي»، في حين أنه يلزم، على نحو مناف للعقل، أن كل الحوادث ماضية وحاضرة ومستقبلية. لكن الدرس المستفاد مفاده فحسب وجوب ألا نفكر في «الحاضر» كما لو أنه شيء «يتحرك» عبر سلسلة من الحوادث من الماضي إلى المستقبل. بإنكار واقعية المستقبل، قد نركن إلى حقيقة أن كل الإقرارات المستقبلية من حيث الزمن النحوي تبدو صادقة أو باطلة على نحو حتمي.

قد تكون اللاتماثلية في الزمن الجانب الأكثر لفتا والأصعب على التفسير. قوانين الفيزياء الأساسية قابلة للعكس الزمني، ولكن العمليات الكبرى المركبة مثال نمو شجرة أو كسر لوح زجاج غير قابلة لأن تحدث بطريقة عكسية إلا بمعجزة. غالبا ما يفترض أن هذا يمكن تفسيره بالإشارة إلى القانون الثاني في الديناميكا الحرارية، الذي يستزم أن الأنساق المغلقة تنزع شطر التطور من ظروف أقل نظاما إلى أخرى أكثر انتظاما، أو «الانتروبيا». ولكن لماذا تعين خلق الكون في حال أنتروبيا متدنية . أم أن تلك مجرد مصادفة من دونها ربما كان الزمان موحد الخصائص؟ وكيف تتعلق لاتماثلية الزمان كما نعرفه بالغياب البادي لظواهر تتضمن سببية «معكوسة»، مثل *الترحل عبر الزمن؟ هذه إشكاليات لم تفهم إلا بقدر يسير من قبل علماء الفيزياء والميتافيزيقيين على حد السواء.

إي.جي.ل.

*المكان ـ الزمان؛ المراوغ، الحاضر.

P. Horwich, *Asymmetries in Time* (Cambridge, Mass., 1987).
J.R. Lucas, *The Future* (Oxford, 1989).
R. Le Poidevin and M. MacBeath (eds.), *The Philosophy of Time* (Oxford, 1993).

* **الزمن، الترحل عبر.** فلسفة الترحل عبر الزمن موضوع جاد ذو أدبيات مزدهرة. لقد رد على الاعتراضات المبكرة ضد الترحل عبر الزمن. مثال ذلك، لا تناقض في القول إن رحالة الزمن قد رجعوا مائة عام في الزمن ولكن أصبحوا أكبر سنا بيوم واحد أثناء ذلك، طالما ميزنا بين الزمان «الخارجي» أو «التاريخي» وزمن الرحالة «الشخصي». أيضا لا نستطيع الاعتراض بأنه إذا كان الترحل عبر الزمن ممكنا فسوف يكون بمقدور رحالة الزمن قتل جده ومن ثم الحول دون ولادته؛ ذلك أن الترحل عبر الزمن ليس إجازة بتغيير الماضي، بل في أفضل الأحوال التأثير فيه . وبافتراض أن رحالة الزمن قد ولد، لا أثر أحدثه في الماضي يمكن أن يغير ذلك.

القيمة الفلسفية لحالات ترحل الزمن الخيالية إنما تتعين فيما تكشف عنه مثل هذه *التجارب الذهنية عن مفهومنا للزمن، *السببية، *الهوية الشخصية، وما شاكل ذلك.

إي.جي.ل.

P. Horwich, *Asymmetries in Time* (Cambridge, Mass., 1987).

* **الزمن، تفضيل.** غالبا ما نكون مستعدين لتفضيل شيء جيد الآن حتى لو عرفنا أن أفضل منه يمكن الحصول عليه لاحقا بنفس قدر الاحتمال على الأقل. يوصف هذا الميول من قبل منظري القرارات بتفضيل الزمن، وثمة نقاش طويل لعقلانيته. البعض يرى أن تفضيل الزمن استراتيجية تطورت بيولوجيا للتقليل من أهمية الخيرات المستقبلية . وهي محسوسة بقدر كاف عند مخلوقات حساب الاحتمالات المستقبلية عندها صعب للغاية أو مضيعة للموارد المعرفية.

إي.جي.ل.

*القرارات، نظرية.

R. Nozick, *The Nature of Reality* (Princeton, NJ, 1993).

* **زن.** شكل من البوذية طور في الصين وانتشر في اليابان. ركز على التأمل وعلى فكرة أن العالم جميل حين يرى بعيون لم تغطها حجب الرغبة. الأمر شبيه

بقمة الجبل الجليدي؛ كل شيء تقريبا في الفلسفة تحت السطح. كرست البوذية بوجه عام لقضية أن الرغاب (أي التفضيلات القوية التي تتطلب ارتباطا) هي أسباب المعاناة الرئيسة وأن التحرر سوف ينجم عن تبديد وهم جوهرية النفس وعن الخلاص من الرغاب؛ هذا بوجه عام متضمن ولا يصرح به في نصوص زن. أيضا فإنها تركن إلى مدرسة مادهميكا في الفلسفة البوذية، الزعم ضد الواقعي بعدم وجود منظور صحيح أو محدد لأي شيء. في أدب زن يفصح عن هذا دراميا، عوضا عن الدفاع عنه، عبر استخدام أحاجي *(koans)* لا حلول دقيقة لها، وبتعديلات سلبية تروم الحول دون النزوع شطر الاعتقاد في صحة أي شيء بالمعنى الدقيق أو حمله محمل الجد.

جي.جي.ك.

*البوذية، الفلسفة.

ثمة تقصي لزن أكثر فلسفية من أي عمل آخر تجده عند:

D.T. Suuki, *The Zen Doctrine of No-Mind* (York Beach, Me., 1972).

* **الزنجية.** حركة وعي قام بها السود نشأت في أربعينيات القرن الفائت في نثر وشعر أيمي سيسير من مارتينكيو. حصلت على بعدها الفلسفي الخاص من منشورات متنوعة لسينجور، الرئيس السابق للسنغال، الذي جادل، فضلا عن أشياء أخر، بأن إدراك أفريقيا المعرفي يتميز أساسا بعقلانية انفعالية تعرف عبر الاعتناق لا عبر التقصي الذي يميز العقلانية التحليلية الغربية. غير أن المثقفين الأفارقة لم يجمعوا على هذا المذهب.

ك.و.

*السود، فلسفة.

Senghor: Prose and Poetry, ed. and tr. John Reed and Clive Wake (London, 1965).

* **الزهد.** أساسا مذهب أو أسلوب حياة يضحى فيه *بالمتع الجسدية والراحة والدعة لأسباب روحية أو دينية. قد يعد التمتع بمثل هذه المتع والراحة مدعاة للخطيئة، سبيلا للحول دون تأمل أشياء أسمى أو دون التفاني من أجلها؛ الارتباط بعالم المادة الخادع والسلع الفاسدة، وما في حكم ذلك. لم تعد مثل هذه الممارسات والمذاهب شائعة في الوقت الحاضر، غير أن التاريخ يحدثنا عن زهاد مبرزين من أمثال القديس سيمون ستايلايت (ب.م. 390–459) الذي عاش في صومعته وجذب إليه كثيرين من مقلديه.

ن.جي.هـ.د.

P. ROUSSEAU, Ascetics, *Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978).

The Sayings of the Desert Fathers, tr. B. Ward (London, 1975).

* **الزواج.** اتحاد تعاقدي قصد تكوين أسرة، أو، على نحو مشتق، لكفل الجنس، الأمن العائلي، الخ. المرتبط بهذا. خلافا لظاهرة التزاوج البيولوجية، خلق الزواج، عند البعض، «في الجنة» أو أسس في المجتمعات البشرية. تطرح الرؤية الأولى تبريرا منطقيا لبعض مفاهيم الزواج، مثال كونه رباطا لا ينحل يشكل الموضع المجاز الوحيد للنشاط الجنسي. أما الرؤية الثانية فتؤكد تنوع صور الزواج، مثل تعدد الزوجات وتعدد الأزواج، وهي تطرح عادة تبريرات لها عبر وظائفها الاجتماعية. هكذا يمكن نقد صور الزواج بسبب عجزها الوظيفي: يعتبر أفلاطون الزواج الأحادي الذي يتحمل مسؤوليات أبوية خطرا على التضامن الاجتماعي، وهو ينصح بوجوب المشاركة في الزوجات والأبناء. ثمة انتقادات أخرى للزواج تشكو من القيود التي يفرضها على حرية الفرد. يمكن الرد على هذه بملاحظة خاصيته التعاقدية الطوعية. غير أن هذا الرد يتطلب فيما يبدو أن يكون الطلاق متاحا بحيث يتسنى إنهاء العقد وربما يتطلب توفر أنواع مختلفة من العقد الزواجي. غير أن التوكيد الحصري على العقد يبدو غير رومانسيا قبالة التوكيد الغربي المعاصر على أن الزواج لا يكون مبررا إلا *بالحب.ولكن في ضوء اشتهار الحب الرومانسي بالتقلب، نستطيع إما الرد بأن الزواج يمكّن من إلزام يهب الحب الزواجي قيمته (كما عند كيردجورد) أو الخلاص إلى أن الزواج غير قابل لأن يدافع عنه، كونه «يخلق وحشا خرافيا، نصفه رجل ونصفه الآخر امرأة» (بيرون).

ب.ج.

*الجنس؛ أوغسطين؛ الصداقة؛ الجنس، السلوك.

B.T. Trainor, 'The State, Marriage and Divorce', *Journal of Applied Philosophy* (1992).

* **التزيد، نظرية، في الصدق.** نظرية في *الصدق رائدها ف.ب. رامزي، تركن إلى التكافؤ الظاهر بين إقرار القضية س وإقرار أن س صادقة، حيث تزعم أن المحمول «صادق» تزيّد، بمعنى أنه يمكن من حيث المبدأ التخلص منه دون فقد في القدرة التعبيرية.

تواجه النظرية صعوبات في الحالات التي يقال عن القضايا إنها صادقة رغم أن المتكلم لا يعرف هوية

تلك القضايا، ما يجعله عاجزا عن إقرارها لنفسه، أو حين يكون هناك عدد أكبر مما يجب من تلك القضايا بحيث لا نستطيع إقرارها بشكل فردي، كما يحدث حين يزعم شخص ما «شيء ما قاله جون بالأمس صادق» أو «كل ما أقره الكريتيون صادق». إذا أعدنا صياغة الجملة الأخيرة على النحو التالي: «نسبة إلى كل قضية س، إذا أقر كريتي س، فإن س صادقة»، يمكن أن نجادل بأن حذف كلمة «صادق» يجعل الجملة تخترق النحو، ومن ثم يجعلها هراء.

إي.جي.ل.

*التقلصية، نظريات الصدق.

S. Haack, *Philosophy of Logics* (Cambridge, 1978).

* **التزوير**. قد يعني قيام شخص بمحاكاة أسلوب شخص آخر، أو تقديمه نسخة مطابقة موهما أنها عمل أصيل. تثير الحالة الأخيرة أسئلة بخصوص طبيعة الأعمال الفنية. اللوحة المنتسخة عمل متميز عن العمل الأصلي. ولكن إذا دونت النوتة التي تشكل سوناتة «ضوء القمر»، هل قمت فحسب بنسخها مرة أخرى؟ إذا لحنت نسختي التي لا يمكن تميزها عن الأصل أمام جمهور لا تساوره الشكوك عوضا عن نسخة بيتهوفن، فهل ما يسمعونه مزورا؟ يجادل البعض بأن النسخ المقصود للسوناتة أو الرواية لا يشكل عملا متميزا إطلاقا. من جهة أخرى، ثمة براهين مقنعة لإقرار أن السياق التاريخي ومقاصد المؤلف تحدد هوية العمل. في هذه الحالة، قد تكون قطعتي الموسيقية مختلفة عن قطعة بيتهوفن رغم أن النوتة واحدة.

سي.جي.

*الكذب؛ الانتحال.

* **زايتجست** (Zeitgeist). حين نتأمل الماضي، يبدو أن للعصور أرواحا، يحددها المؤرخ. ولكن هل يمكن تحديد روح العصر الراهن، وإذا كان ذلك بالإمكان، ما الذي يتوجب علينا فعله؟. الحديث عن روح العصر في القرن العشرين غالبا ما يوظف من قبل الطغاة والبيروقراطيين لقمع النقد الموجه من المعترضين على رؤية العصر. يتوجب علينا أن نذكر أن الأفراد هم خالقو العصور، وأن أرباب *العبقرية يتجاوزن عصورهم.

أي.أوهـ.

K.R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London, 1957).

* **زينون الإيلي (حوالى 470 ق.م.)**. مواطن ومساعد لبارمنيدس، أعجب به أفلاطون بوصفه «فارس الإيليين»، وأعجب به أرسطو بوصفه مبدع الدياليكتيك الفلسفي. لم يقر فيما نعرف أية رؤى إيجابية. لقد شكل ترسانة من البراهين الهدامة، موجهة ضد خصوم بارمنيدس (بعض منها يرتكب فيما يبدو الأغلوطة الشخصية). تستغل هذه البراهين خصائص اللامتناهي، واستخدام (ربما أول مرة) *المتراجعة اللامتناهية بوصفها وسائل برهانية. تلك التي توجد عليها شواهد يمكن أن تصنف إلى (I) براهين ضد التعددية (ضد مبدأ «وجود أشياء كثيرة»؛ (2) براهين ضد إمكان الحركة؛ (3) براهين أخرى.

1. تقوم البراهين ضد التعددية على نحو منظومي باشتقاق تناقضات من المقدمة «توجد أشياء كثيرة». ثمة ثلاثة براهين بقيت كلية أو جزئيا. (أ) «إذا كانت هناك أشياء كثيرة، محتم أن تكون كبيرة وصغيرة معا: صغيرة إلى حد يحول دون احتيازها على حجم، أو كبيرة إلى حد أن تكون لامتناهية». الشق الثاني من البرهان يوظف مبدأ المثنوية: كل ما له حجم يمكن أن يقسم إلى شيئين لكل منهما حجم؛ من ثم ثمة عملية لا تنتهي. (ب) إذا كانت هناك تعددية، محتم أن يكون مجموع الأشياء متناهيا ولامتناهيا من حيث العدد؛ متناهيا لأن التعددية تستلزم عددا محددا ومن ثم متناهيا؛ ولامتناهيا لأن الأشياء التي عددها اثنان أو أكثر تشترط حدودا أو علامات مميزة أكثر عمومية، وهنا أيضا ثمة متراجعة لامتناهية. (ج) «إذا كانت هناك أشياء كثيرة محتم أن تكون متشابهة وغير متشابهة معا». غير أن البرهان الداعم هنا لم يوثق.

2. «مفارقات الحركة» الشهيرة، التي وثقها أرسطو، توظف افتراضات عن التغير المكاني كي تبرهن استحالة التغير. (أ) «مسار السباق» (تعرف أيضا «بالاستديوم» أو «الثنائية»). ثمة عدّاء ملزم بالجري مسافة بعينها. قبل عدوه المسافة كلها محتم عليه أن يطوي نصف المسافة، وقبل طيه نصف المسافة محتم عليه طي نصف النصف، وهكذا. بحسبان أن التقسيم لا ينتهي فإن المسافة كلها مكونة من أجزاء متلاحقة لامتناهية العدد، لكل منها مسافة بعينها. (ب) «آخيل». يمنح عدّاء بطيء فرصة البدء بالعدو من قبل عدّاء أسرع. لن يكون بمقدور الأسرع اللحاق: مرة أخرى يتوجب عليه طي عدد لامتناه من المسافات المتلاحقة، أولا المسافة التي طواها العدّاء الأبطأ، ثم النقطة التي يكون الأبطأ وصل إليها آنذاك، وهكذا. (ج) «السهم». في لحظة غير قابلة للتقسيم من لحظات تحليقه، هل السهم متحرك أم ثابت؟ إذا كان متحركا فكيف يتسنى له الحركة في لحظة، وإذا كان ثابتا فإنه لا يتحرك إطلاقا

ومن ثم فإنه ثابت. (د) «الصفوف المتحركة» (تعرف أيضا «بالاستديوم»). هذه مفارقة تتضمن حركة نسبية، لكن التفاصيل ليست بينة.

3. براهين أخرى رصدت: (أ) برهان عن «المكان»، يشكل مرة أخرى متراجعة لامتناهية (إذا كان كل ما يوجد في مكان، والمكان موجود، فالمكان في مكان، وهكذا إلى مالا نهاية)؛ (ب) ربما أول برهان قياس متسلسل (عن أصغر *كثيب من الحبوب يحدث جلبة يمكن سماعها حين يلقى على الأرض؛ لكن التفاصيل غير متوفرة).

إي.ل.هـ.

G.E.L. Owen, "Zeno and the Mathematics", *Proceedings of the Aristotelian Society* (1957-8).

W.C. Salmon (ed.), *Zeno's Paradoxes* (Indianapolis, 1970).

G. Vlastos, "Zeno of Elea", in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (NEW York, 1967).

* **زينون السيتيومي**. يتوجب تمييز زينون هذا (34-262 ق.م.) عن زينون الإيلي الأقدم عهدا والفيلسوف قبل السقراطي. هو مؤسس المدرسة الهيلينة للمدرسة الرواقية. تعينت الخصائص الرئيسة للرواقية المبكرة في فلسفة في الطبيعة مادية وديناميكية، امبيريقية ابستمولوجيا ، مفهوم مطلق في الواجب الأخلاقي، ونظرية دولية في التنظيم الاجتماعي. فقدت كل أعمال زينون، لكن إسهامه في هذا النسق المبكر بدا أنه ركز خصوصا على مجالي الابستمولوجيا والفلسفة السياسية. كتب *Republic* حظيت بإعجاب واسع، تبنت مواضيع رواقية من قبيل أهمية حكم القانون وكلية المؤسسات السياسية البشرية. في الابستمولوجيا والأخلاق ارتبط صراحة بالرؤية المطلقية، التي تقر أن الشخص إما أن يحصل كلية على المعرفة العلمية والفضيلة أو يفتقدهما.

جي.د.ج.إي.

*الرواقية.

ثمة تقويم يتسم بالحكمة للخصائص الزنونية في الرواقية المبكرة تجده عند:

A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge, 1987).

س

* **سابير - هورف، فرض.** تعليم نسباني. يقر سابير، «نحن نرى ونسمع... إلى حد كبير بالطريقة التي نرى ونسمع بها لأن عادات*اللغة في جماعتنا تنزع مسبقا شطر خيارات تأويل "The Status of Linguistics as a Science") (1929). طوّر هورف الفكرة، وحاول توضيحها عبر لغات هندية أمريكية. ثمة خطر يتهدد هذا التعليم يتعين في أن يصبح تحصيلا حاصل مفاده أن بعض الأشياء يمكن أن تقال بطريقة أسهل في لغات دون غيرها.

ر.ك.

B.L. Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writngs of Benjamin Lee Whorf*, ed. J.B. Carroll (Cambridge, Mass., 1956).

* **ساديه جاون (882–942).** فيلسوف يهودي، شارح، نحوي، وعالم معاجم، مختص في الطقوس الدينية، وقد ترجم معظم أجزاء الإنجيل اليهودي إلى العربية. ولد في مصر، وأصبح «جاون» [تعني الشخص عالي المقام] الأكاديمية التلمودية القديمة التي كانت آنذاك في بغداد. صاحب أول عمل منظومي في الفلسفة اليهودية، كتابه *Book of Critically Chosen Beliefs and Convections*، الذي اشتهر باسم The Book of Beliefs and Opinions أو *Sefer Emunot ve-De'ol* أو بالأحرى *Sefer ha-Nivhar ba-Emunot ve-De'ol*، حيث يدافع عن الخلق، الوحي، ويوازن بدقة التعددية الأخلاقية، ويفسر العناية الإلهية والحياة الآخرة، ويدحض *الارتيابية، *النسبانية، والدوجماطيقية. يستقرئ من الكتاب المقدس، مستخدما تقنيات فيلولوجية طورت بعد ترجمة الأعمال اليونانية إلى العربية. يفضل المعنى المألوف للتعبيرات الإنجيلية، ما لم يستبعده العقل، الخبرة، الموروث الأصيل، أو نص إنجيلي آخر. آنذاك يتوجب العثور على معنى مجازي دعم بدقة بالركون إلى مناظرات نصية. بوصفه عالم نفس حدسيا، ينكر الزهد لكونه يسبب مزاجا غير سوي باغض للبشر. تحتفي نظريته في الجمال بالتباين والتنوع، حيث يجادل (معارضا أحدية تصور أفلوطين في الجمال) بأن الله واحد، لكن البشر متعددون متنوعون.

ل.إي.ج.

Saadiah, *The Book of Beliefs and Opinions*, tr. S. Rosenblatt (New Haven, Conn., 1948).

The Book of Theodicy (Commentary on the Book of Job), tr. L.E. Goodman (New Haven, Conn., 1988).

* **سارتر، جان - بول (1905–80).** تشكل أعماله الكاملة ظاهرة متفردة. ليس هناك فيلسوف مبرز كان أيضا كاتبا مسرحيا، روائيا، منظرا سياسيا، وناقدا أدبيا. لا يزال الوقت مبكرا على تحديد هوية الوجه الذي سوف تعتبره الأجيال القادمة ملمح عبقريته الفائقة الأكثر أهمية، ولكن على اعتبار أن فلسفته تنفذ عبر أعماله الأخرى، فإن استدامة الاهتمام بها أمر مؤكد.

بعد طفولة قروية عقيمة أمضاها في مكتبة جده ، إذا كان لنا أن نثق في مقاله الأوتوبايوجرافي الآسر *Words*، ، درس سارتر الفلسفة في إيكول نورمال في باريس. في عام 1931 أصبح مدرسا للفلسفة في لو هافر، التي مقتها (لو هارفر هي «بوفيللي» في رواية *Nausea*). في عام 1937 انتقل إلى باريس، وفي العام التالي نشرت تلك الرواية الفلسفية. كثير من مواضيع هذه الرواية ترد ثانية في أول كتبه الفلسفية الأساسية *L'Imaginaire* (1940)) الذي تحمل ترجمته الإنجليزية غير المتقنة العنوان *The Psychology of Imagination*). غير أن الحرب تدخلت، فجند وعمل في الأرصاد الجوية في الجيش الفرنسي. في فترة لاحقة يصف الحرب بأنها

نقطة تحول في حياته، إذا غيرته من فيلسوف أكاديمي وكاتب طليعي إلى مثقف ملتزم التزاما قويا بمصير «المعذبون في الأرض» (عنوان عمل شهير لفانون كتب له سارتر مقدمة بليغة). غير أن الخدمة العسكرية دفعته إلى الكتابة، فكتب يوميات مطولة (ترجمت ترجمة ممتازة تحت عنوان *War Diaries*)، اشتملت على مسودات أعماله الفلسفية، وامتزجت بأوصاف رائعة لخبرته وخبرة رفاقه. في عام 1940 أسر وسجن، وفي السجن واصل دراسته لفلسفة هيدجر وكتب أولى رواياته. أطلق سراحه بعد عام واحد، فعاد إلى باريس المحتلة ولوظيفته أستاذا لفلسفة. صعّب من تحقيق رغبته في الانضمام إلى المقاومة عدم رغبته في إلزام نفسه مع الشيوعيين أو الديجوليين، وفي النهاية كرس معظم وقته لكتابة أهم أعماله الفلسفية: *Being and Nothingness* (1943).

صاحبت التحرير شهرة فورية، بوصفه كاتب دراما (بفضل Flies, و *No Exit*) وفيلسوفا. محاضرته المتفائلة التي ألقاها عام 1945 تحت عنوان *Existentialism and Humanism* أسرت خيال جيل كامل. كان بمقدوره أن يواصل حياته المهنية، لكنه رفض كل المناصب الأكاديمية، واختار أن يقتات على الكتابة، وهي وظيفة صاحبها اهتمام نشط بالشؤون السياسية والاجتماعية في زمانه. في البداية تشكلت طبيعة انشغاله أساسا وفق علاقته المعقدة بالحزب الشيوعي، الذي انضم إليه إبان الحرب الكورية ثم تركه إلى الأبد عقب قمع الروس للثورة المجرية عام 1956. لا غرو إذن أن تأملاته في *الماركسية ترجع إلى تلك الفترة، وخلال العقد التالي طور «الماركسية الوجودية» التي عرضها أول مرة في كتابه *Search for a Method*، ثم واصل تطويرها في أطروحته الفلسفية واسعة المدى *Crotique of Dialectical Reason* (1960). بقرب حلول نهاية هذه الفترة ألزم نفسه بصدق بالكفاح لتحرير الجزائر (وهي قضية كادت تودي بحياته عام 1961). بعد سنوات قليلة حركته العواطف نفسها فقام بقيادة المعارضة الفرنسية للتورط الأمريكي في فيتنام، وهذ التزامات تنعكس في مقالات طويلة عديدة كتبها عن الحرب الثالثة. في عام 1964 منح جائزة نوبل في الأدب، لكنه رفضها. بدا أن ثورة الطلاب في مايو عام 1968 تبين أن كتاباته ظلت على حالها مؤثرة، حيث ألقى كلمة على آلاف من الطلاب في السوربون؛ غير أن واقع الحال هو أن سمعته الفكرية قد عتم عليها البنيويون (من أمثال ليفي شرتاوس وآلتوسير)، وما بعد البنيويين (مثل دريدا ودليوز). حين استشعر هذا الفقد للتعاطف الفكري، وبعد إصابته بقصر النظر وعلل أخرى، انسحب سارتر إلى حد كبير من الشؤون العامة وركز انتباهه على إكمال آخر إنجازاته الضخمة، دراسته الموسعة لفويرباخ، *L'Idiot de la famille*؛ المؤسي أنه أصيب بالعمى قبل البدء في المجلد الرابع من المجلدات الخمسة التي كان يعتزم كتابتها. غير أن جنازته تبين أنه ظل يستحوذ على خيال الناس، فقد اشترك أكثر من خمسين ألف في مظاهرة عفوية تعبيرا عن الاحترام.

في أعماله الفلسفية المبكرة، منذ بداية الثلاثينيات، عني سارتر أساسا بتطوير مناهج هوسرل الفينومولوجية وبتطبيقها على دراسة *الخيال. لقد جادل بأن المفهوم التقليدي للمتخيل الذهني مشتق من نظرية متناقضة في *الأفكار، وبأن ثمة حاجة للاستعاضة عنها بنظرية تلحظ أن الخيال، مثل الإدراك الحسي، نمط مميز من الوعي القصدي يتوجب ألا يعامل محتواه على أنه موضوع داخلي. عناية سارتر الخاصة بالخيال راجعة جزئيا إلى ارتباطه بعلم الجمال وباستخدام الخيال في خلق عوالم مثالية تتباين مع العالم الواقع المدرك (هذا موضوع مهيمن في *Nausea*)؛ لكنه راجع أيضا إلى كونه يعتبر ممارسة الخيال الممارسة النموذجية للحرية. إنه يجادل بأن كون محتوى الخيال، «المتخيل»، يتميز بأنه يتجاوز العالم الواقعي، إنما يعني أنه يستحيل وجود نظرية سببية مناسبة في الخيال، إذ محتم على نتائج العلل الواقعية أن تكون واقعية. غير أن هذا برهان غير مرض، إذ إن سارتر يخلط حقيقة أن ما هو متخيل يتميز بأنه ليس واقعيا بالزعم بأن فعل التخيل نفسه ليس واقعيا. على ذلك، نستطيع أن نتفق معه على أن الخيال تجل أساسي للحرية البشرية دون قبول برهانه.

غير أن *الحرية ليست مجرد ظاهرة من ظواهر الخيال. عند سارتر كل الوعي حر بطريقة ما (وبذا فإن الخيال تجل مميز للوعي بوجه عام). لفهم مفهوم سارتر لحرية الوعي نحتاج إلى الرجوع إلى *Being and Nothingness.* يبدأ سارتر هذا الكتاب بأن يجادل بأن الوعي ينتمي إلى مقولة أنطولوجية مختلفة عن مقولة العالم المادي. المقدمة الحاسمة المطروحة دليلا على هذا التمييز الأنطولوجي مبدأ مبهم يقر أن الوعي مشكّل دوما *بوعي ذاتي ضمني. يجادل سارتر بأن مفهوم الوضع الذهني الواعي الذي لا يشتمل على هذا البعد الوعي - ذاتي يعوزه الاتساق، لأنه سوف يكون وضعا واعيا لاواعيا. غير أنه يتضح أن هذا البرهان أغلوطي، رغم أنه قد تكون هناك مبررات أخرى للاعتقاد في أن

الوعي يستلزم إمكان الوعي الذاتي. غير أن المميز لمفهوم سارترلا يتعين فحسب في الربط بين الوعي والوعي الذاتي، بل زعمه بأن بعد الوعي الذاتي بنّاء. لا تسهل رؤية مبرر سارتر لهذا الحكم، ولكن يبدو أنه يركن إلى افتراض مشابه لذلك الذي يركن إليه في حالة الخيال، مفاده أن المحتوى *القصدي للوعي غير قابل من حيث المبدأ للتفسير بطرق سببية. إذا سلمنا بهذا الافتراض، فإنه يستحيل على الوعي أن يحصل على محتواه القصدي من العالم المادي؛ وفي تلك الحالة، إذا توجب وجود تفسير من أي نوع، فإنه من المغري أن نركن إلى وعي ذاتي بنّاء، رغم أن هذا يتطلب افتراضا مشكوكا في أمره يقر أن محتوى الوعي الذاتي نفسه ليس إشكاليا.

ولكن بصرف النظر عن دقة فهم دور الوعي الذاتي البناء، فإنه يفسر عناية سارتر بجوانب الحياة البشرية التي تتضمن الوعي «من أجل نفسه» (pour-soi). إنه يتقابل مع كل الحقائق المادية ويشكل الـ «في نفسه» (en-soi). ليس هذا تمييزا بين مواد من جوهرين، فسارتر ينكر أن الوعي جوهر، بل تمييز بين نمطين من الحقائق. الحقائق المادية تلبي متطلبات المنطق الكلاسيكي التقليدي، «فهي ما هي». غير أن هذا المنطق لا يسري عند سارتر على الوعي، فالأشياء هنا «هي ما ليست هي وهي ليست ما هي». يرتبط هذا المبدأ بجانب من فلسفة سارتر يصعب التوافق معه. تناوله للسلب. مثل أنصار آخرين للحقائق السلبية، يجادل سارتر بأن السلب لا يكمن في «الأشياء نفسها»، بل يطرح في مفهومنا للعالم بوصفه مقولة شبه كانتية يتعين تبريرها الترانسندنتالي في حقيقة أن البنية الواعية ذاتية الخاصة بالوعي تتضمن سلبا. «الوجود الذي يأتي عبره العدم للعالم محتم أن يكون عدمه هو نفسه» (Being and Nothingness, p.23). يستلزم هذا المذهب المربك أن الدور البنّاء للوعي الذاتي يدمر نفسه. بود المرء تحييد هذا المبدأ باعتباره مبالغة خطابية، لكن هذا مستحيل، لأن هذه القدرة على السلب الذاتي الانعكاسي تشكل عند سارتر لب الحرية البشرية، بل الحياة البشرية. أفضل ما يمكن القيام به لفهم مقصد سارتر أن نشير إلى الظواهر التي يستخدمها في توضيح «عدميتنا» الموجهة إلى الذات. حقائق من قبيل قدرتنا الدائمة على عزل أنفسنا عن أدوار نجد أنفسنا نقوم بها (كما في مثاله الشهير عن النادل في المقهى)، وحالات الكذب على الذات حيث نقنع أنفسنا بشيء تماما لأننا نعتقد العكس.

ليست هناك إشارة إلى *النفس أو موضوع الوعي في نظرية الوعي هذه. هذا إغفال مقصود، ففي واحد من مقالاته الأولى (The Transcedence of the Ego) يناقش سارتر مذهب هوسرل في الموضوع الترانسدنتالي ويجادل بأن الوعي لاشخصي أساسا. في Being and Nothingness يجرى تعديل مهم على هذا المبدأ في ضوء الدور البنّاء للوعي الذاتي. يجادل سارتر هنا بأن الوعي الذاتي هذا يتضمن على نحو مميز مجموعة من الالتزامات والطموحات تهب وحدة إسقاطية لأفعال الوعي التي تكونها، وبذا فإنها تربط بينها بوصفها أفعال شخص واحد. «الوعي عبر حركة التأمل العدمية الصرفة يجعل نفسه شخصية» (Being and Nothingness)، 103). في آخر أجزاء الكتاب يطور سارتر هذا الموضع في شكل توضيح مفصل للبنى القصدية الخاصة بالتفسيرات السيكولوجية. ثمة جانبان مهمان في هذا التصور. يتعلق الأول بموقف سارتر من فرويد. في جزء مبكر من الكتاب يطرح نقدا شهيرا لنظرية فرويد في اللاوعي باعثه زعم سارتر بأن الوعي واع بذاته أساسا. يجادل سارتر هنا أيضا بأن نظرية فرويد في الكبت تعاني من خطل كامن، غير أن برهانه هذا مؤسس على سوء فهم لفرويد. على ذلك فإن الأمر الأكثر أهمية هو محاولته في نهاية الكتاب تكييف بعض أفكار فرويد مع تصوره للحياة البشرية، ومن ثم تطوير «تحليل نفسي وجودي»، يستعاض فيه عن مقولات فرويد السببية بمقولات سارتر الغائية. موضوع الوعي ليس مهيمنا هنا، ونهج البحث السيكولوجي الذي يبدأه هنا سوف يستخدم على نحو مثمر في العديد من الكتب البيوجرافية (بما فيها Baudelair (1946)، Saint Genet — Actor and Martyr (1952). و The Idiot of the Family).

تتميز هذه الدراسات بتوكيد سارتر تشكيل «مشروع أساسي» في مرحلة الطفولة، يهب وحدة لحياة المرء اللاحقة، وهذا يقودنا إلى الجانب اللافت الثاني في نظريته السيكولوجية. في Being and Nothingness يعتبر سارتر تشكيل هذا المشروع الأساسي «خيارا»، ويسهل أن نرى مبرر ذلك في ضوء توكيده على الحرية. إنه يصف هذا الخيار بأنه «فعل الحرية الأساسي» (Being and Nothingness، ص.461). يقوم سارتر هنا بإحياء تعليم مركزي نسبة إلى مفهوم كانت في الحرية، لكنه خلافا لكانت يواجه مشاكل لا حل لها في تفسير كيف يمكن لمثل هذا الفعل أن يكون خيارا أصلا، بحسبان أن كل مبررات المرء للاختيار تحال إلى مشروعه

الأساسي. لا غرو إذن أنه حين حاول تطبيق هذا المفهوم في دراساته البيوجرافية، يبدو أن نمطا سببيا من التفسير المتعلق بتشكيل الشمروع الأساسي في الطفولة يحل محل المخطط المجرد في *Being and Nothingness*.

رأينا كيف أن الذاتية تتحقق عبر إشارة أفعال الوعي، عبر بنيتها المتضمنة الواعية لذاتها، إلى مشروع مفرد. في *Nausea* يوضح سارتر أن تخلي ركونتين عن مشروعه ينهي معه ذاتيته. «فجأة تشحب الأنا، تشحب وتتلاشى» (*Nausea*، ص.241). لنا أن نتساءل ما إذا كانت الذاتية نفسها تتضمن إشارة إلى أشخاص آخرين، وربما كما افترض هيجل إشارة إلى ملاحظة وضع المرء بوصفه ذاتا. غير أن سارتر يجادل في *Being and Nothingness* بأنه بالرغم من وجود، نسبة لكل منا، جوانب من أنفسنا ترتهن بملاحظة الآخرين («وجودنا من أجل الآخرين»)، فإن هذا مفهوم اغترابي لأنفسنا لا نستطيع استيعابه في وعينا الذاتي. في علاقتنا بأنفسنا كما نكون من أجل أنفسنا لا نرتهن بالآخرين. يشتمل نقاش سارتر لهذا المبدأ على تحليل معزز لتنويعة من المواقف نصبح فيها مدركين لبعضنا البعض (أشهرها موقف توم الذي يختلس النظر والذي يسمع صوت شخص خلفه)، وفي تقديري فإن هذه التحليلات توفر أفضل أمثلة على تطبيق المناهج الفينومولوجية في التحليل، ليس عند سارتر وحده بل عند أي فيلسوف. على ذلك فإن نتيجتها مفارقية. أننا دوما « زائدين عن الحاجة» في علاقتنا بأغيارنا» (*Being and Nothingness*، ص.410).

النتيجة الأخلاقية التي تلزم عن هذا هي «احترام حرية الغير في عالم خاو» (*Being and Nothingness*، ص.409). ولكن كيف نوائم هذا مع مبدئه الذي أقره في محاضرة عام 1945 *Existentialism and Humanism*، الذي يقر «أنا ملزم بإرادة حرية الآخرين قدر ما أنا ملزم بحريتي» (ص.2)؟ يتعين جزء من التفسير في أن *Being and Nothingness* ليس مكتملا، وكان المقصود دوما منه تقصي الحياة البشرية بوصفها مرشدة بأوهام من قبيل الاعتقاد في الحتمية وواقعية القيم الأخلاقية المستقلة. كان من المفترض أن يوازن بكتاب آخر يتم فيه تقصي الحياة المتحررة من تلك الأوهام. لكن هذا الكتاب لم يكتمل، رغم أن *Existentialism and Humanism* ودفاتر سارتر *Cathiers pour une morale* (التي نشرت الآن) تكشف النقاب عن هذه المقاصد الواسعة. النقطة الحاسمة التي تستبان منها أن سارتر يقر أنه رغم أن حريتنا الميتافيزيقية لا تتوقف على الآخرين، ثمة نوع آخر من الحرية، الحرية الأخلاقية، ترتهن بهم؛ على حد تعبيره في دفاتر 1947، «الأخلاق لا تكون ممكنة إلا إذا كان الجميع أخلاقيين».

تطابق قبول سارتر لهذا مع وعيه المتزايد بالحاجة إلى استكمال التصور المجرد حقيقة للوعي الذي طرحه صحبة تصور في العلاقات بين الأفراد ومجتمعهم. وبالطبع فإن مقاربته لهذه العلاقات تأثرت كثيرا بدراسته لماركس، وهو يحبذ أن يصور نفسه على أنه من أشياع المادية التاريخية («قلت . وأكرر . أن التأويل السليم الوحيد للتاريخ البشري هو المادية التاريخية» (*Critique of Dialectical Reason*، ص.39-40)). غير أنه في *Search for a Method* يطرح نقدا بارعا للمادية التاريخية الردية المألوفة في النظرية الماركسية المتشددة؛ إنه يطرح نسخة توظف أجزاء من تصور الحياة البشرية الذي يعرضه *Being and Nothingness*. غير أن موضوع الحياة البشرية يحصل الآن على توكيد مباشر ضئيل: في فقرة لافتة من كتاب *Crituque of Dialectical Reason* (ص.233-4)، يصف كيف أن العمال الذين تناط بهم مهام رتيبة عرضة للتخيلات الجنسية . وهكذا يناقض توكيده المبكر أن الخيال معقل الحرية المطلقة. الراهن أنه في مقالة صدرت عام 1972 («*The Itinerary of a Thought*") يصف رؤاه المبكرة بأنها «فضائحية» و«لا تصدق». على ذلك، ظل على عهده ملتزما بقوة بتميز الشؤون الإنسانية: «العقل الديالكتيكي» هو نمط العقلانية المميز للتفسيرات الاجتماعية والسيكولوجية، وهو يختلف عن «العقل التحليلي»، العقلانية المناسبة للعلوم الطبيعية.

من علامات «العقل الديالكتيكي» الفارقة تضمنه لتفسيرات كليانية. هذا أصلا جانب من التصور السيكولوجي المعطى في *Being and Nothingness*، وإلى حد ما يعد تصور التفسير الاجتماعي الوارد في أعماله المتأخرة استقراء في مجال تاريخ بين ـ شخصي أوسع للتصور الأسبق. غير أننا نجد في هذه الحالة أن الموضوع الكلياني مؤسس على افترض أساسي في كل أعماله المتأخرة، مفاده أن كل الشؤون البشرية تحدث وفق ظروف الندرة النسبية. ذلك أن هذا يستلزم أن البشر يواجهون دوما بعضهم البعض كمنافسين محتملين، وهذا عنده هو الخطر الذي يحفّز كل البنى الاجتماعية والاقتصادية ويوحد في النهاية التاريخ البشري. أيضا فإن افتراض الندرة يشكل أساسا *للاغتراب، الذي يعتبره سارتر، مثل ماركس، علة مزمنة طيلة التاريخ البشري. غير أنه يختلف كثيرا عن ماركس في كونه يقر أن الاغتراب ينشأ أيضا عن حقيقة أن تحقق المقاصد

البشرية يخلق بنى مادية (منازل، آلات، الخ. . «العاطلة عمليا»). المرجح أن تستدعي مطالب جديدة من الناس، وفي بعض الحالات تقوض ذات المقاصد التي رامت تحقيقها. الراهن أن ثمة موضوعا مركزيا في *Critique of Dialectical Reason* يتعين في محاولة التغلب على قيود العاطل عمليا عبر مؤسسات اجتماعية، ثم التغلب على فشل هذه المحاولة حيث تعمل المؤسسات نفسها على تحجير والالتحاق بالعاطل عمليا. في *Critique of Dialectical Reason* كما صدر يتم تطوير هذا الموضوع عبر إشارة بعينها للثورة الفرنسية؛ في المجلد الثاني من هذا الكتاب (الذي صدر بعد وفاته) يناقش الموضوع نفسه بالإشارة إلى الثورة الروسية.

يشهد *Critique* على تحرر سارتر من الوهم المتعلق بمصير الدول الشيوعية (ولكن ليس بالماركسية) وفيه يعود إلى تفاؤلية *Being and Nothingness.* نوع الحرية الأخلاقية الذي بحثه في *Existentialism and Humanism* يعرض هنا على أنه طوباوي كلية. على ذلك فإن مواضيع تلك المحاضرة هي التي أسرت يوما جيل ما بعد الحرب، وأرجح أنه سوف يظل يذكر بوصفه نصير قيمة الحرية الوجودية.

ت.ر.ب.

*الوجودية؛ القارية، الفلسفة.

P. Caws, *Sartre* (London, 1979).

A. Cohenn-Sola, *Sartre* (London, 1987).

C. Howells (ed.), *The Cambridge Copmanion to Sartre* (Cambridge, 1992).

F. Jeanson, *Sartre and the Problem of Morality* (Indiana, 1980).

P.Chiodi, *Sartre and Marxism* (New York, 1976).

J.-P. Sartre, *La Nausee* (Paris, 1938)p tr. Robert Baldick as Nausea (Harmondsworth, 1965).

L'Etre et le neat (Paris, 1943); tr. Hazel Barnes as Being and Nothingness (London, 1969).

L'Existenialisme at Humanism (Paris, 1946); tr. Philip Mairet as Existentialism and Humanism (London, 1948).

Critique de la raison dialectique (Paris, 1960); tr. Alan Sheridan-Smith as *Critique of Dialectical Reason* (London, 1976).

* **الساعات.** عرفت في أوربا في القرن الثالث عشر، وحسنت إلى حد كبر في القرن السابع عشر. لقد وفرت الساعات أساليب مجازية لثلاثة فلاسفة.

أبقى ديكارت على إشكالية علاقة الجسم بالعقل دون حل. إذا كان الجسم والعقل جوهرين مختلفين، فكيف يؤثر الواحد منهما في الآخر، كما يحدث في الفعل والإدراك الحسي؟ تقر «نظرية الساعتين»، التي اقترحها جليونكس وتحمس لها ليبنتز، أن الجسم والعقل لا يتآثران إطلاقا؛ كل ما في الأمر أنهما يعملان بشكل متناظر، مثل ساعتين تقومان بحركات متماثلة، رغم أن الواحدة منهما مستقلة عن الأخرى.

لتوضيح الفرق بين *الجوهر الاسمي والجوهر الحقيقي، يشير لوك إلى ساعة ستراسبورج العظيمة عام 1547. فضلا عن تبيان الوقت واليوم، لهذه الساعة أشكال رائعة من الحركات تمثل الموت، المسيح، الكواكب، حقب الحياة الأربع، والآلهة التي وهبت أسماءها لأيام الأسبوع. «الرجل الريفي المحملق» الذي يلحظ فحسب «الظاهرات الخارجية» للساعة لديه فكرة مختلفة جدا عن الساعة من تلك التي يحتازها الخبير الذي يعرف «كل النوابض والتروس وسائر الأدوات الميكانيكية الموجودة في الساعة» (*Essay Concerning Human Understanding*, III. vi. 3,9). الرجل الريفي يعرف الجوهر الإسمي، لا الجوهر الحقيقي الذي تنشأ عنه الظاهرات الخارجية. قبالة التعقيدات المستترة في الكواكب، والحيوانات، وحتى الجمادات والمعادن، حالنا كحال الريفي المحملق، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نأمل في تصنيف تلك الأشياء وفق جواهرها الحقيقية.

في التوظيف الثالث لمجاز الساعات، يعتبر العالم بأسره ساعة، فهو يعمل وفق مبادئ ميكانيكية صرفة؛ وكما أن الساعة تشترط صانعا، يتوجب أن يكون للعالم خالق، رغم أنه (ما لم تكن الساعات في حاجة لمن يقوم بتدويرها) يتطور بشكل مستقل عن خالقه بمجرد أن يوجد. الاعتراضات التقليدية ضد هذا المذهب اللاهوتي الطبيعي تجدها في كتاب هيوم *Dialogues Concerning Natural Religion.*

جي.برو.

*التناظرية؛ الله

G.W. Leibniz, 'New System of Nature' (1695), Post-script to Letter to Bansage to Beauval (1696).

R.S. Woolhouse, *Lock* (Brighton, 1983), sect. 11.

* **المسؤولية.** كلمة تشير إلى عدد من المفاهيم المتميزة والمرتبطة، من أهمها المسؤولية السببية، المسؤولية القانونية، والمسؤولية الأخلاقية. أن تكون مسؤولا سببيا عن وضع ما هو أن تحدثه إحداثا مباشرا أو غير مباشر، كأن تأمر شخصا آخر بالقيام به. أن تكون مسؤولا قانونيا هو أن تحقق متطلبات المساءلة تحت طائلة القانون: إما متطلبات الاحتياز على إلزام قانوني، أو متطلبات التعرض لجزاءات إساءة بعينها (قد

يتعين هذا في الاخفاق في تحقيق إلزام قانوني، ولكن ليس بالضرورة أن يكون كذلك). يشمل مصطلح «المسؤولية الأخلاقية» (1) الاحتياز على إلزام أخلاقي و(2) تحقيق معايير استحقاق اللوم أو التوقير (العقاب والثواب) عن فعل مهم أخلاقيا أو عن إغفاله. يمكن الربط بين مفهومي المسؤولية الأخلاقية هذين لأنه بالمقدور أن يعد المرء جديرا باللوم لإخفاقه في تحقيق إلزام أخلاقي. (فيما يلي، سوف نستخدم «المسؤولية الأخلاقية» بمعناها المتعلق بالجدارة باللوم، و«المسؤولية القانونية» بمعناها المتعلق بضمان الجزاء).

رغم وجود علاقة بين أنواع المسؤولية الثلاثة الأساسية، فإنها ليست علاقة ضرورية. هكذا نجد أنه في حين أن المسؤولية السببية عادة ما تكون معيارا للمسؤولية القانونية، هناك إساءات «المسؤولية الإنابية» التي يمكن أن يتهم بها المرء دون أن يسبب أو يتوقع الحدث المعني. (مثال، يمكن لصاحب حانة أن يتهم إذا قام أحد مستخدميه دون معرفته ببيع مشروبات كحولية بعد الأوقات المسموح بها). ورغم أن المسؤولية السببية تعتبر معيارا أساسيا للمسؤولية الأخلاقية، يمكن أن يعد المرء مسؤولا أخلاقيا لأنه قصد الإحجام عن الفعل. وعلى اعتبار أنه ليست كل الإساءات القانونية أعمال شائنة أخلاقيا وليست كل الأعمال الشائنة أخلاقيا إساءات قانونية، فإن الشخص المسؤول أخلاقيا قد لا يكون مسؤولا قانونيا والعكس بالعكس. من جهة أخرى، أحد متطلبات السمؤولية الأخلاقية الأساسية، أن يكون القائم بالعمل الشائن على علم بما يعمله ويقصد عمله، يعد، بصرف النظر عن إساءات «المسؤولية بالمعنى الدقيق»، متطلبا أساسيا أيضا للمسؤولية القانونية. (المضارة [الزواج من امرأتين] والقيادة الخطرة مثالان على هذه الإساءات).

الاعتقاد بأن المسيء أخلاقيا أو قانونيا في حاجة ، كي يكون عرضة *للعقاب أو استحقاق اللوم، لأن يكون في الوضع الذهني سالف الوصف، إنما يرتبط بالاعتقاد بحاجة مثل هذا المسيء إلى أن يكون «مسؤولا» بمعنى آخر، ألا وهو الاحتياز على قدرة عامة على فهم ما يقوم به والتحكم في سلوكه. يرتبط مصطلح «المسؤولية المقلصة» بهذا المعنى «بالمسؤولية».

وأخيرا، ثمة مفهوم رائج آخر للمسؤولية يمكن تسميته، وفق اقتراح ه.ل.أي.هارت، «دور المسؤولية» (انظر كتابه *Punishment and Responsibility*، الذي يشير إلى الواجبات (التي غالبا ما تكون محددة ثقافيا) المرتبطة بأداور مهنية أو اجتماعية أو (كما في حالة الوالدين) بيولوجية محددة. بمقدور الفشل في القيام بهذه الواجبات أن يعرض صاحب الدور إلى تقريع قد يكون، وفقا على ماهية الواجبات والأدوار، من النوع الأخلاقي أوالقانوني.

فيما يتعلق بالمسؤولية الأخلاقية تثار مناظرة *الإرادة الحرة ـ الحتمية تقليديا بين أنصار التساوقية الذين يرون أنه مثل هذه المسؤولية تتسق مع حقيقة *الحتمية، وأنصار اللاتساوقية الذين ينكرون هذا. يقر اللاتساوقيون أنه إذا كانت الحتمية صحيحة، فلا أحد يمكن أن يعد مسؤولا، رغم أنهم يسلمون بأن الناس قد يعاملون كما لو أنهم كذلك، ربما لأسباب عاقبية، من قبيل الحاجة لردع الآخرين أو حمايتهم.

م.ك.

*التساوقية واللاتساوقية؛ الاستحقاق.

H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibility* (Oxford, 1973).

and A.M. Honore, *Causation in the Law* (Oxford, 1959).

F. Schoeman (ed.), *Responsibility, Character and Emotions* (Cambridge, 1987).

*** المسؤولية الجماعية.** هي *المسؤولية التي يمكن أن تعزى إلى جماعة أو منظمة. التركيز على اللوم أو العقاب الأخلاقي (مثال الشعب الألماني في مسؤوليته الجماعية على الفترة النازية)، رغم أنه لا يستنفد المفهوم، تركيز شائع. بهذا المعنى، تسهم المسؤولية الجماعية في إثارة الكثير من المسائل. نستطيع أن نسأل، فضلا عن أشياء أخر، حول أوجه الشبه والاختلاف بين المسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية؛ عما إذا كانت أي منهما تبطل الأخرى؛ وعما إذا كانت إحداهما مفضلة على الأخرى من حيث التقويم الأخلاقي في سياق بعينه. وعلى نحو خاص، يمكن أن نسأل متى يتوجب أن تكون هناك مسؤولية جماعية. يمكن أن نجادل بوجود مسؤولية جماعية (بوصفها نقيصة) حين تقصد الجماعة أو المنظمة إلحاق الأذى، رغم أن لديها القدرة على فهم خطئية القصد أو إلحاق الأذى، وبمقدورها التخفيف من حدته أو تنكبه. بيد أن هذا المذهب لا يتسق مع مفهوم إنكار المسؤولية الجماعية، وهو مفهوم مركب غاية في الأهمية ولا غنى عنه في المجتمعات الحديثة.

إي.ت.س.

*الأعمال، علم أخلاق.

Larry May, *Sharing Responsibility* (Chicago, 1992).

* **سالفا فيريتيت**. (salva veritate) تعني حرفيا «دون فقد للصدق». يتوجب على قاعدة *الاستدلال أن تحافظ على الصدق، بحيث تنقلنا من الصدق إلى الصدق (السلامة).

تثار الأسئلة بخصوص قاعدة في الحساب الحملي المشتمل على مبدأ الهوية تعكس مبدأ يعزى إلى ليبنتز، مفاده أنه إذا كانت س = ص، فإن ما يصدق على أحدهما يصدق على الآخر. تقر قاعدة الحساب أن:

من (س=ص) و ل، اشتق ع، حيث «ع» لا تختلف عن «ل» إلا في كونها تستعيض عن «س» بـ «ص».

يبدو أن هذه القاعدة تدعم استعاضات لا يمكن جعلها سالفا فيريتيت، مثل تلك التي تشتمل على *مواقف قضوية. تعد مثل هذه السياقات غير مباشرة أو *معتمة إشاريا.

ر.ب.م.

R. Barcan Marcus, "Does the Principle of Substitutivity Rest on a Mistake?", in *Modalities* (Oxford, 1993).
W.V. Quine, From aa Logical Point of View (Cambridge, Mass., 1953,1961,1980).

* **سامون، ويسلي** (1925–). فيلسوف علم أمريكي (حاليا في جامعة بتسبرج) كرس معظم انتباهه للتفسير العلمي وابستمولوجيا العلم. نبذ مذهب الوضعية المنطقية الذي يقر أن ملاءمة *التفسير إنما ترتهن بما إذا كان ما يتوجب تفسيره قابلا لأن يشتق استنباطيا (التصور «النامـوسي - الاستنباطي») أو استقرائيا (التصور «الإحصائي - استقرائي») من التفسير. في البداية اقترح أن تفسير الحدث إن هو إلا مسألة إيجاد عوامل متعلقة إحصائيا به (تصور «التعلق الإحصائي»)، ثم في فترة لاحقة اشترط أيضا أن يحدد التفسير موضع الحدث في نسق عمليات وتفاعلات سببية حقيقية (التصور السببي - الميكانيكي»). تطبق دراساته الابستمولوجية الاحتمال البيزي على إشكاليات تقليدية في التدليل. عني أيضا بقضايا تتعلق بالمكان، الزمان، الحركة، فضلا عن تنويعة من المواضيع التاريخية.

جي.ب.ب.

*البيزية، التدليل، نظرية.

Wesley Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World* (Princeton, NJ, 1984).

* **سانتيانا، جورج** (1863–1952). ولد في مدريد من والدين أسبانيين، وقد اضطرته ظروف عائلية معقدة إلى الرحيل إلى بوسطن حين بلغ التاسعة وإلى ممارسة عمله في أمريكا رغم أنه ظل دائما مواطنا أسبانيا. في عام 1912 استقال من منصب الأستاذية في هارفارد وأمضى بقية عمره في أوربا، في فنادق في روما في معظم الأحوال. كتب كل كتبه الكثيرة بالإنجليزية، وقد قال إنه يتوجب اعتباره فيلسوفا أمريكيا، إذا حسب فيلسوفا أصلا. يختلف كثيرا عن زميله الأكبر سنا وليام جيمس، ويعتبر مثله شخصية أساسية في «عصر الفلسفة الأمريكية الذهبي». لم يتميز بوصفه فيلسوفا فحسب، بل أيضا بوصفه شاعرا، روائيا، ناقدا أدبيا واجتماعيا، كما اشتهر بتحديده خاصائص ما يسميه «الموروث رقيق الحاشية» في الثقافة الأمريكية.

يجادل سانتيانا في *The Sense of Beauty* (1896) بأن *الجمال هو متعة التفكر في موضوع يدرك على أنه كيفية في الموضوع نفسه. لم يكن سانتيانا يرغب في التقليل من شأن الجمال عبر تحليله على هذا النحو. الراهن أنه يجادل بأن خبرة الجمال هي أعلى قيم الحياة الإنسانية. (في تناوله للفن في كتابه اللاحق Reason in Art يغير بطريقة ما موضع تركيزه بحيث يعنى بمرغوبية فصل الجمالي عن العملي؛ في الحياة الخيرة كل النشاط البشري جمالي وعملي.) التثمين العالي للخبرة الجمالية صحبة تصور طبائعي كلية لأساسها هما ما يشكلان انطباعا خاصا. ربما يكون هذا العمل (لسوء الحظ) أكثر أعماله حظوة بالانتباه. لقد وصفه سانتيانا بأنه «غلاية»، وقد ظل إقرار أن الخير يتجذر في طبيعة الإنسان الحيوانية لكن قيمته تتجاوزها مبدأ أساسيا في فكره.

The Life of Reason أو *The Phases of Human Progress* (1905-6)، الذي طبع في خمسة مجلدات، يطرح مخططا لمدى ما قدمته فروع الفكر البشري الأساسية، مفاهيم الفهم المشترك، التنظيم الاجتماعي، المعتقدات والمؤسسات الدينية، الفن والعلم من خدمة لحياة العقل. كل دافع عند كائن واع يحمل معنى خيرية موضوعه، وهي خيرية، لو كان الدافع قائما بمفرده، لكانت خيرا مطلقا بقدر ما يمكن للخير أن يكون مطلقا. إن *العقل مجرد دافع أسمى يتعين خيره في انسجام خيرات أكثر عملية وحياة العقل مثال لكل من تكون عندهم قوية إلى حد كاف، ولكن بحسبان أن القيمة نسبية فإنها ليست البديل الإنساني المحترم الوحيد. لقد أثر هذا العمل بشكل مهم في تطور *الطبائعية الأمريكية، وقد أثني عليه ديوي.

في المرحلة الثانية من فلسفة سانتيانا طور نوعا من *الواقعية النقدية (الراهن أنها تومائية إلى حد) وبذا

فإنه ظل يعمل ضمن المناظرة الأمريكية على نحو خاص. هكذا أسهم في البيان الفلسفي الأمريكي المسمى) *Essays in Critical Realism* (1920)وهو رد على *The New Realism: Comparative Studies in Philosophy* (1912)، بيان نوع مركب جدا من الواقعية الساذجة استلهم جزئيا من جيمس). في حين تقر الواقعية الساذجة أن الموضوع المادي المدرك حسيا (أو المعروف) ماثل مباشرة أمام وعينا، وتقر الواقعية غير المباشرة أن ما يعرض لنا مباشرة عبارة عن إنطباعات حسية نستدل منها على وجود أشياء مادية، ترى الواقعية النقدية أن ما يعرض لنا مباشرة ماهية تحدد خصائص الموضوع المعروف. لذا فإنه لا يوجد ما نستدل من خاصيته الحاضرة وجود موضوع، بل تعرض علينا خاصية نعتبرها بطريقة صحيحة أو خاطئة خاصية شيء نقصده. قصدية موضوع ما، باعتبارها ظاهرة ذهنية، مجرد نوع من التوجه الأولي قبل الإدراكي شطر شيء يتجاوز وضع المرء الذهني. هكذا تصطفي العلاقات المادية للمرء الموضوع والخاصية الماهوية التي تم حدسها (وبذا فإن ما لدينا هنا نزعة «خارجانية» بخصوص المواضيع، و«داخلانية» بخصوص المحامل).

إذا كنت أدرك شيئا بطريقة صحيحة، فإن الماهية المحدوسة تسري على الشيء المادي الذي تتوجه شطره استجابتي السلوكية. إذا كانت حتى جزءا من ماهية الشيء ذاتها، فإنني أعرف ذلك الشيء تماما رغم أن الماهية تظل متمثلة مرتين، مرة لعقلي ومرة في الموضوع). إذا كانت، كما يحدث عادة، مجرد رمز مناسب لها يحقق مقاصد بشرية، فإن معرفتنا تكون رمزية.

التطوير الأكثر تفصيلية لهذه الرؤية نجده في *Scepticism and Animal Faith* (1923) و *Realm and Being* (1927-40) كجزء من عنصر مفصّل ودقيق لنسق أنطولوجي. كثير من المعجبين بكتاب The Life of reasonينعون على هذين العملين، حيث يعتبرونها بطريقة خاطئة تراجعا عن الطبائعية.

رغم أن *Scepticism and Animal Faith* عمل في الابستمولوجيا أساسا، كان سنتيانا بعيدا عن اعتبار الابستمولوجيا لب الفلسفة، فهو معني فحسب بالخلاص من اعتراضات منظّري المعرفة قبل عرض نظريته الأنطولوجية.

إذا كانت المعرفة متطلبة بطريقة ديكارتية، بحيث تكون يقينية على نحو أساسي، فإن المعرفة، في مقابل مجرد حدس «ماهيات» تعرض لنا، مستحيلة. ولكن يجب ألا نتظاهر بتبني ارتيابية لا نستطيع تبنيها حقيقة، بل يجب أن نقبل نسق اعتقاد يمكن أن يعتبر، حال ضمان صحته، محتما عند حيوان واع. إننا محقون في تسمية هذا «معرفة» لأننا نعتقد في صحتها وهي منتجة بطريقة جديرة بالثقة. تختلف هذه الابستمولوجيا الطبائعية عن رؤى متأخرة، استبقتها، عبر توكيد أن معظم معارفنا رمزية وليست تامة. إنها توضح لنا كيف أن الأشياء تناسب مقاصد عملية دون أن تكشف عن ماهيات الحقائق التي ترصدها. تتكون مثل هذه المعرفة من «إيمان تتوسطه رموز»، حيث الرموز ماهيات، حسية مشحونة بالقيمة في الفكر العادي، وبنائيتها أكثر نقاء في العلم، الذي يعرضها للإدراك الحسي البشري والفكر إبان صراعنا مع العالم.

تتناول مجلدات *Real of Being* بدورها مجالات الوجود أو أصناف الواقع الأربعة التي يميز سانتيانا بينها.

خاصية أي جزء من العالم المادي في أي لحظة ماهية. يشتمل مجال الماهية أيضا على كل الخصائص التي كان يمكن أن يحتازها أي جزء من العالم المادي، أو التي يمكن أن تعرض نفسها كخصائص ممكنة لأشياء الروح (أي عقل)؛ باختصار فإنه مجال الإمكانات الصرفة. ثمة ماهية أساسية على نحو متفرد هي الوجود المحض. كل ماهية أخرى شكل محدد ما من هذا، علاقته به كعلاقة الألوان المحددة بماهيةاللون الخالص. إنها شيء ما مشترك حاضر في كل ماهية بعينها، يمكن منها أن تجرد وأن يتفكر فيها على نحو منفصل في نوع من الخبرة الصوفية. يتوجب تمييز الوجود المحض عن الكينونة؛ إنه موجود على نحو متساو في ماهية وحيد القرن الخرافي وماهية الحصان، لكنه لا يتحقق إلا في الأخيرة وجوديا.

يتكون مجال المادة من أشياء مادية تنتشر عبر المكان وتتغير من لحظة إلى أخرى وفق نماذج زمنية تسمى قوانين الطبيعة. إنها تسمح للماهيات بأن تدخل في علاقات خارجية لا تحددها طبيعتها الداخلية بقدر ما هي محددة من قبل علاقاتها الدخلية القائمة بين بعضها البعض؛ إن مثل هذا الدخول في علاقات خارجية هو ما يميز الكينونة عن مجرد الوجود.

بعض عمليات المادة تنتج بوحا. هذا أساسا هو الوعي الذي يحتازه جزء من العالم المادي بمحيطه، غير أن الروح أو الوعي المنتج داخل كائن عضوي يشتمل أيضا على خيال فنتازي، أحيانا يلحظ ويتمتع به بطريقة صحيحة بوصفه كذلك، وأحيانا يوظف ببوصفه فهم الروح الحقيقي المبهم الوحيد للعالم الذي تقطنه.

مجموع الروح في العالم يشكل مجال الروح.

يناصر سانتيانا ما يسميه بالمادية: ليس أن كل الواقع مادي، بل أن المادي وحده الذي يحتاز على قوة. ذلك أن الروح مجرد فيض عن عمليات في العالم المادي، خصوصا «أنفس» الحيوانات، التي يتوجب أن تميز عنها. تكمن الأنفس في نماذج الحياة المحددة وراثيا التي تعزز سلوك الكائنات العضوية، مكيفة مع الظروف المتغيرة في الحيوانات العليا عبر تمثيلات مادية للبيئة في أدمغتها، وهي تمثيلات يتوجب تميزها عن التفكير غير الفعال المتعلق بمجال الروح الذي يقوم بتعزيزه، الذي تتعين من ثم صحته البراجماتية لا في نفعه الخاص به بل في نفع العمليات المادية التي تنتجه. ولكن رغم أن الروح غير فعالة، فإنها وحدها التي تجلب القيمة إلى العالم. الصراع بين نزعة سانتيانا الفينومولوجية المصاحبة والعنصر البراجماتي في تصوره للمعرفة يكاد يكون متناقضا وهو مهم في نظرية القيمة التي يقول بها.

يبقى مجال الحقيقة. هذا هو «مجموع تاريخ ومصير المادة والروح، أو الماهية المعقدة إلى حد هائل التي يتمثلانها عبر الكينونة». *الحقيقة عند سانتيانا فوق زمنية؛ إنها السجل غير المكتوب لكل الحوادث في كل الأزمنة، وحقائقنا مجرد أجزاء من هذه الحقيقة الكلية كما تصادف أن فهمها البشر، في شكل رمزي في معظم الأحوال. (حقيقة المستقبل محددة بقدر ما حقيقة الماضي محددة، ليس بسبب الحتمية بل لأن التمييز بين الماضي والمستقبل لا يقوم في حالة الحقيقة المطلقة). إنه يؤكد واقعية مثل هذه الحقيقة الموضوعية المطلقة بخصوص العالم، التي تتجاوز بكثير أية معرفة ممكنة، وتمثل اختلافه في أقوى صوره مع المثاليين والبراجماتيين الذي هيمنوا على الفلسفة في أيام تلمذته المبكرة وأيام امتهانه الفلسفة (والذي تظل مزاعمهم الرئيسة معنا في تنويعات مختلفة). غير أن هناك عنصرا براجماتيا قويا في تناوله للحقيقة الرمزية التي نتعامل عبرها بشكل فعال مع بيئتنا (أو على الأقل التي تعبر عن تعبيرنا عن تعاملنا معها)، والتي تشكل معظم المعرفة البشرية. هذا يبرر جزئيا النزوع شطر اعتباره براجماتيا.

في *The Realm of Spirit* (1940) وفي أعمال متأخرة من قبيل *The Idea of Christ in the Gospels* (1964)، يطور سانتيانا تصورا أفلاطونيا بعض الشيء في «الحياة الروحية»؛ تصورا مكرسا لنوع من الحدس الصوفي كمرشد لفعل العملي: خصوصا تلك الماهيات التي يمكن أن نتفكر فيها في صورة الخير. غير أن هذا يمثل بديلا بشريا واحدا، وسانتيانا يظل يعبر عن تفضيله لحياة العقل، التي لا تشكل فيها الروحية سوى مكون واحد في تجانس بشري أوسع. فضلا عن ذلك، لأن أفلاطون يجعل من مثله كينونات فاعلة في العالم الطبيعي، تعمل عليه من مجال آخر، فإنه يعتبر نفسه في النهاية أقرب إلى أرسطو واسبينوزا. ما أثار عداوته على وجه الخصوص فكرة مفادها أن العالم، والحقيقة المتعلقة به، مكونات بشرية بطريقة ما. إنه ينكر مثل هذه الأنوية البشرية، التي يعتبرها خطيئة محدقة ارتكبتها المثالية والبراجماتية، تعبر عن ازدراء خطر لارتهاننا بكون أعظم لا بشري وتمجيد غير واقعي للقوة البشرية. بمعارضة لكل هذه «الفسوق الكوني» يعتبر سانتيانا نفسه نصيرا للطبائعية، ويعتبر اسبينوزا أحد المنادين البارزين برؤيته.

ت.ل.س.س.

Noel Edmonds, *Santayana* (St Albans, 1993).
John Lachsm *George Santayana* (Boston, 1988).
H.S. Levinson, *Santayana, Pragmatism and the Spiritual Life* (Chapel Hill, NC, 1992).
T.L.S. Sprigge, *Santayana: An Examination of his Philosophy* (London, 1974).

* **ساندل، مايكل (1953–).** منظّر سياسي أمريكي تخصص في دراسة مفاهيم الذات والجماعة. يجادل ساندل بأن *الليبرالية تقوم على افتراض (خاطئ) مفاده أنه بمقدور الناس أن يختاروا ويعدلوا في غاياتهم في الحياة «دون أن يعبأوا» بالروابط الجماعية. عوضا عن ذلك فإنه يزعم أن ثمة روابط جماعية بعينها «تشكل» هوية الناس، دون خيار. يتوجب على هذه الروابط المشتركة أن تشكل أساس «سياسة في الصالح المشترك»، في مقابل «سياسة الحقوق» التي تقرها الليبرالية. أسهم أشهر كتبه *Liberalism and the Limits of Justice* في بداية «المناظرة بين الليبرالية والجماعية» التي هيمنت على الفلسفة الأنجلوأمريكية في الثمانينيات. في فترة أحدث، جادل بأن ثمة حريات *مدنية بعينها، مثل حرية الوعي والجنسية، تفهم بطريقة أفضل بوصفها غايات حامية مشكّلة منها بوصفها حامية لخيار «يشكل عبئا». في الوقت الراهن ساندل أستاذ في قسم الحكومة في جامعة هارفارد.

و.ك.

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, 1982).

* **سانكارا (788–820 ب.م.).** فيلسوف ناسك، مؤسس *فيندانتا لاثنائية. في شروحاته الجدلية العنيفة

على *يوبانيشادز و وبراهما سوتراس، ينكر سانكارا الواقعية التعددية والمثالية الذاتية. باستخدام حجة من قبيل *«الغائب» ضد العلاقة السببية، أو التجزيئية، أو القصدية أو أي نوع آخر من العلاقة أو الاختلاف، يروم سانكارا تبيان أن تعدد التغير في العالم ليس واقعيا ولا خلاف ذلك. إنه تطابق شبيه بالحلم لمحتويات أسقطت عبر نقاب الجهل على وعي غير ممموضع صرف. هذا الوعي هو الواقع خلف الله (براهما)، الذي أصبح العالم، وخلف الإنسان (أتمان). خلافا لعالم الحلم الذي يبطل بخبرة يقظة «صادقة عمليا»، لا ينبذ ظاهر العالم إلا بانبلاج صوفي مباشر لفجر الوحدة «الصادق ترانسدنتاليا» الذي تشير إليه نصوص مقدسة من قبيل «أنت ذاك»، «وكل شيء هو براهما».

أ.سي.

Kari Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophie, iii: Advaita Vedanta* (Princeton, NJ. 1982).

* **السايك** (Psych) («النفس»). في الفلسفة القديمة السايك هو المحيي لكل حي أو شيء «منفسن» *(empuskhon)*. يستخدم أفلاطون فكرة أن السايك هو مبدأ *الحياة في برهان شهير على خلود السايك (*Phaedo*, 105c-e). في *De Anima* يعتبر أرسطو التغذية الذاتية، التكاثر، الحركة، والحمل قوى «سايكية»، وكذا شأن التفكير، ثم يخمن بأن الجزء العقلاني من السايك قد يكون قابلا للفصل عن الجسد.

ج.ب.م.

*النفس.

K.V. Wilkes, "*Psuche* versus the Mind", in *Essays on Aristotle's Dee Anima* (Ooxford, 1992).

* **سبريج، تيموثي ل.س.** (1932–). فيلسوف مثالي بريطاني في جامعة أدنبره. في كتابه *The Vindication of Abbsolute Idealism* (1983)، يجادل بأن الواقع الذي يظهر لنا في هيأة العالم المادي في الحياة اليومية، والذي يحدد العلم الطبيعي بنيته المجردة، هو «في ذاته» (أو «نيومانيا»)، نسق من المراكز المتآثرة من الخبرة. هكذا يحدد شكلا من *السيكولوجية الشاملة. تدعم هذه النتيجة ببرهان مفاده استحالة قيام واقع غير مختبر. التفكر في العلاقات والزمنية تقترح وجوب احتياز النسق على وعيه الشامل، كوحدة قارة سرمدية تحدث ضمنها العمليات الزمنية. هذا موقف اسبينوزي في أنه يقر أن الكون كل فكري ومادي في آن، رغم أن الفكري عند سبريج هو الماهية الداخلية والمادي مجرد بنية.

في فلسفته الأخلاقية، يطرح سبريج واقعية أخلاقية معدلة ونفعية لا تتسق فحسب مع نظريته الميتافزيقية بل ترتهن بمقدماتها. يلزم عن فلسفته الأخلاقية أن الحيوانات غير البشرية تحتاز على حقوق، وسبريج مدافع مشهور عن *حقوق الحيوان عبر مؤلفاته وحملاته النشطة.

س.ب.

*المثالية؛ اسبينوزا؛ سانتيانا.

T.L.S. Sprigge, *The Vindication of Abbsolute Idealism* (Edinburgh, 1983).

, *The Rational Foundations of Ethics* (London, 1988).

, *James and Bradley: American Truth and British Reality* (London, 1993).

* **السبب الذاتي** (causa sui). يقر بعض علماء اللاهوت أن *الله علة ذاته، لكن هذا الإقرار يثير بعض المشاكل. أية ممارسة للقدرة السببية تفترض وجود المسبب، ومن ثم يستحيل أن يكون نتيجة لتلك الممارسة. حتى الكائن كلي القدرة لا يستطيع أن يحدث وجوده. لذا عادة ما يعتبر الله سببا غير مسبَّب لوجود كل الأشياء العارضة، في حين يفترض أن وجود الله ليس في حاجة إلى مسبب كون وجوده ضروريا.

ب.ل.كيو.

D. Braine, *The Reality of Time and the Existence of God: The Project of Proving God's Existence* (Oxford, 1988).

* **السببية**. العلاقة بين شيئين أحدهما سبب الآخر، وتسمى أيضا «العلية». أيضا فإن كلا من «السببية» و«العلية» تشير إلى مجموعة من المواضيع تشتمل على طبيعة العلاقات السببية، التفسير السببي، ومنزلة القوانين السببية.

في الفلسفة الحديثة (كما في الاستخدام الحديث بوجه عام)، ترتبط فكرة السبب بفكرة قيام شيء بإنتاج أو إحداث شيء آخر (هو الأثر أو النتيجة). أحيانا تسمى هذه العلاقة «السبب الكافي». تاريخيا، تحتاز كلمة «سبب» على معنى أوسع، يتكافأ مع «جانب تفسيري». لقد بقي هذا الاستخدام في وصف أرسطو على اعتبار أنه يقر التعليم الخاص «بالعلل الأربع». عناصر هذه الرباعية، العلة المادية، الصورية، الفعالة، والعلة *النهائية، تناظر أربعة أنواع من التفسير. غير أن العلة الفعالة هي المرشح الوحيد الذي لا يثير مشاكل للسبب الذي ينتج شيئا مغايرا لنفسه.

تنزع النقاشات الحديثة إلى معاملة السببية بوصفها كلية أو أساسا علاقة بين *الحوادث. وفق هذا النهج، الجمل السببية المفردة التي تشكل أمثلة نموذجية هي من قبيل «سبب الانفجار اشتعال الحريق»، «ضغطها على

الزرار سبب فتح الباب». نماذج الجمل السببية العامة تكون من قبيل «الجفاف يسبب المجاعة». إعادة صياغة الجمل السببية العادية عبر مثل هذه الصيغ مشروع تعسفي (بروكروستي). المثال الثاني صيغة ركيكة لجملة «فتحت الباب بالضغط على الزرار» التي لا ترصد صراحة قيام أية علاقة بين الحوادث. تأويل الحديث السببي العادي مسألة فيها نظر. تتعلق إحدى القضايا المستمرة بالتزام اللغة العادية الظاهر *بالحقائق، فضلا عن الحوادث، بوصفها أسبابا. وبينما حدت هذه الحقيقة ببعض الفلاسفة إلى إقرار قيام علاقة سببية بين الحقائق، ثمة من يجادل (ديفدسون على وجه الخصوص) باستحالة أن تكون الحوادث أسبابا بالمعنى الدقيق، رغم تعلقها بالتفسير السببي.

ما الذي يميز أي زوجين من الحوادث مرتبطين بحيث يكون أحدهما سببا والآخر نتيجة؟ بيّن أنه لا يكفي لكون حادث سببا لآخر أن يكون الثاني قد وقع بعد الأول (*عقبه، إذن بسببه). فضلا عن ذلك، يجادل البعض بأن الأسبقية الزمنية لا تشكل شرطا ضروريا لقيام علاقة سببية، فالسببية المتزامنة، بل حتى «السببية المعكوسة» (حيث تسبق النتيجة سببها) ممكنة مفهوميا على أقل تقدير. لكن هذا يثير إشكالية. يبدو أن السببية علاقة لاتقابلية (إذا كانت س سبب ص، فإن ص ليست سبب س). ولكن إذا لم يكن بالمقدور التعويل على الترتيب الزمني لتفسير «وجهة السببية» اللاتقابلية، فما الذي يكون بمقدوره أن يقوم بتلك المهمة؟ ثمة صعوبة أخرى تتعلق بشرح ما يميز زوجي السبب–النتيجة عن نتائج السبب المشترك. لم يكن من قبيل المصادفة أن توقفت الغلاية بعد أن بدأت في إطلاق صوت يشبه الصفير؛ لماذا إذن لا نستطيع القول إن الصفير سبب إيقافها؟

هناك اقتراح (قد يتغلب على تلك المشاكل وقد يخفق في ذلك) مفاده أن الأسباب تحتم الحوادث التي تشكل نتائجها. (بطريقة تعد مدعاة للخلط، يمكن وصف هذا بالقول إن الأسباب كافية لنتائجها (*الشروط الضرورية والشروط الكافية)). يتخذ هذا المقترح عدة صياغات. وفق إحداها، تقوم علاقة الضرورة السببية بين حادثتين مفردتين بحيث تكون إحداهما نتيجة لا مناص منها للأخرى. حين أقوم بتسخين الماء، محتم عليه أن يغلي، وحين تصطدم كرة البليارد بكرة بليارد أخرى، يتوجب على الأخيرة أن تتحرك. لقد اشتهر هيوم بهجومه على فكرة الرابط الضروري بين السبب والنتيجة.

بيد أن ثمة تأويلا آخر للفكرة التي تقر أن الأسباب تحتم (أو تكفي) نتائجها، يتسق مع الامبيريقية «الهيومية» الرافضة إقرار الضرورة السببية. وفق هذا التأويل، ضرورة تحرك الكرة الثانية عقب اصطدام الأولى بها ضرورة فرضية أو شرطية. إنها ضرورة «على افتراض قوانين الطبيعة». بكلمات تقريبية، أن تقول إن الحادثة س تحتم الحادثة ص لا يعني سوى أنه يترتب على قوانين الطبيعة أنه عندما تحدث س تحدث ص أيضا. (*نموذج القانون المستغرق؛ *التفسير). إذا كانت قوانين الطبيعة عارضة وليست حقائق ضرورية. وهذا ما يزعمه الامبيريقيون عادة . فإن الضرورة ـ على ـ افتراض ـ القوانين لا تواجه خطر إعادة طرح الروابط الضرورية التي سلف ذكرها في الفقرة السابقة. لو كانت هناك قوانين مغايرة للطبيعة . وهذا ممكن عند الامبيريقيين . ربما لا يكون محتما على الماء أن يتبخر حين يغلي، رغم أن القوانين الفعلية تستلزم أنه محتم على الماء أن يسلك على هذا النحو. (تشكل النظرية الامبيريقية التي وصفناها لتونا إحدى صياغات «نظرية التواتر». وفق النظرية ضد الامبيريقية التي تقر أن القوانين حقائق ضرورية، ما هو ضروري ـ على ـ افتراض ـ القوانين سوف يكون ضروريا بذاته. قد يكون هذا هو المنظور الذي ارتأى عبره الفلاسفة العقلانيون ضرورة الارتباطات السببية (*القوانين، الطبيعية أو العلمية)).

جادل البعض بأنه إذا كانت حادثة مفردة نتيجة لمجموعة من الأسباب، قد لا تكون أي منها قد حتمت النتيجة. (هب أن قيام سمث بالسباحة مبكرا سبب إصابته بأزمة قلبية، ولكن فقط لأنه أفطر على الشمبانيا). تقر إحدى الاستجابات لهذه الإشكالية (وهي استجابة تركن إلى جون ستيورت مل) أن السبب عبارة عن عنصر في فئة من الشروط تحتم مجتمعة (أي تكفي) لإحداث نتيجتها. معالجة جي.ل. ماكاي (1965) للأسباب بوصفها « أجزاء ضرورية لكنها غير كافية لشروط غير ضرورية لكنها كافية»، صياغة من صيغ تلك المقاربة. هناك إشكالية أخرى تتعين في مذاهب «الضرورة» في السببية تتطلب أن تكون السببية حتمية. هذا يعني وجوب التخلي عنها أو تعديلها إذا اتضح (كما يفترض بعض الفلاسفة المعاصرين) أن السببية *احتمالية أساسا (*الحتمية).

تحليل ديفيد لويس *الشرط ـ فرضي لسببية الحوادث مذهب منافس لافت للتصورات السببية التي سلف نقاشها. إنه يدرس ببراعة فكرة أن النتائج عادة ما تكون «متوقفة فرضيا» على أسبابها: إذا سبب الإعلان

الشغب، يبدو أن هذا يستلزم أنه لو لم يصدر الإعلان، لما حدث شغب.

تشتمل كثير من نظريات السببية على ما يسميه ديفدسون «الصبغة الناموسية في السببية»: أنى وجدت سببية، ثمة قانون سببي. غير أن بعض الفلاسفة ارتأوا أن ثمة أنواعا من السببية مستقلة عن القوانين السببية. غالبا ما يقال هذا في سياق أفعال البشر. (القضايا المثارة هنا معقدة: *الفعل؛ *الفاعل؛ *المبررات والأسباب؛ *التفسيرات الغائية؛ فضلا عن *العلوم الاجتماعية؛ *القوانين، الطبيعية أو العلمية).

تركن «نظرية التواتر» سالفة الذكر إلى أحد تعريفات هيوم للسبب: «شيء يلحق آخر، حيث كل الأشياء المشابهة للأول تلحقها أشياء مشابهة للثاني». وفق تأويل سائد، يجادل هيوم بأنه لا شيء في العالم يستحق أن يسمى ضرورة سببية. في أفضل الأحوال ثمة *ارتباطات ثابتة - تواترات لا استثناء لها - بين الحوادث. لقد تكيفنا، عبر تواترات في الخبرة، على تشكيل فكرة الضرورة السببية، ومن ثم على افتراض ليس فقط أن الكرة الثانية سوف تتحرك، بل محتم عليها أن تتحرك حين تصطدم بها كرة أخرى. لكن هذه الفكرة لا تحتاز على تطبيق شرعي في العالم، بل هي على حد تعبير كانت «ولد غير شرعي للخيال، خصبته الخبرة».

إن هذا التصور لآراء هيوم كرس إلى حد أن نظريات التواتر في العلية (التي تنكر الضرورة السببية، وتحلل السببية عبر ارتباطات ثابتة (عارضة)) توصف عادة بأنها «هيومية». على ذلك، فإن هذا التأويل يتعرض الآن للهجوم، وثمة شراح معاصرون متعددون يجادلون بأن هيوم لم ينكر وجود ضرورة سببية حقيقية.

ب.جي.م.

*الضرورة الناموسية.

D. Hume, *A Treatise of Human Nature (1739), ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch (Oxford, 1978), I, iii.*

, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (1748), ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch (Oxford, 1975), sect. VII.

E. Sosa and M. Tooley 9eds.0, *Causation* (Oxford. 1993).

J.L. Mackie, 'Causes and Conditions', *American Philosophical Quarterly* (1965); repr. in *The Cement of the Universe: A Study of Causation* (Oxford, 1974).

*** سبنسر، هربرت (1820–1903).** تطوري إنجليزي، مؤسس علم الاجتماع، نصب نفسه فيلسوفا، وقد حظي بشهرة كبيرة في عصره، خصوصا في أمريكا. نتاجه الضخم، «الفلسفة التركيبية»، نتج عن كونه لم يعن كثيرا بأعمال الآخرين، بل إنه يزعم أن قراءة الكتب التي يختلف معها يسبب له الصداع. عقب غرق احترامه نهاية القرن في أعماق لم يكن قد سبر غورها، فإنه يذكر اليوم أساسا بسبب تحمسه الشديد لسياسة عدم التدخل الحكومي أو *الداروينية الاجتماعية، والمثال التقليدي على الأغلوطة الطبائعية حيث حاول اشتقاق فحوى الأخلاق من حقيقة مسار *التطور. غير أن اشتهر في عهده بوصفه نبي التقدم، حيث زعم أن الطبيعة تنحو دوما شطر التوازن وأن هذا ينتج عن حركة تطورية أمامية من التجانس إلى التغاير. نخشى أن شخصية سبنسر غير المحتفى بها حتى في عهدنا هذا تعول على نحو مفارق على كل من السياسين اليمينيين الذين يشكون من مخاطر تدخل الحكومة وعلماء الاقتصاد اليساريين المترنمين بالتوازن.

م.ر.

R. Richard, *Darein and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior* (Chicago, 1987).

H. Spencer, *First Principles* (London, 1862).

*** سبيسيوس (حوالي 410–337 ق.م.).** فيلسوف أثيني كان ابن أخ أفلاطون وخلفه بوصفها رئيسا *للأكاديمية. كتب كثيرا في مواضيع الميتافيزيقا، فلسفة المنطق واللغة، فلسفة الطبيعة، وعلم الجمال؛ لكن أفكاره لم تصلنا إلا في شكل غير مكتمل ومبهم على نحو مشوه. ثمة شواهد لعزو موقف اسمي ضد جوهراني في تنظيره في علم الدلالة والرياضيات والأنواع الطبيعية. هكذا يشير أرسطو إلى أنه ينكر كل وجود مفارق أساسي للأعداد، ويقر أنه يتوجب تعريف الأشياء لا عبر خصائصها الداخلية بل عبر علاقات التشابه والاختلاف مع الأشياء الأخرى. لو كنا نعرف أكثر عن هذه الأفكار، لأمكن توضيح جوانب من تنظير أرسطو في الجوهر.

جي.د.ج.إي.

جمعت أعماله ونوقشت في:

P. Lang, *De Speusippi Academic Fragmenta* (Bonn, 1911).

ثمة نقاش أحدث في:

L. Taran, *Speusippus of Athens* (Leiden, 1981).

*** ستالنيكر، روبرت سي. (1940–).** فيلسوف أمريكي من فلاسفة العقل والمنطق اشتهر خصوصا بأعماله في *الشرط. مثل ديفيد لويس، ولكن على نحو مستقل عنه، استحدث تحليلا للشرطيات عبر *العوالم الممكنة. على وجه التقريب، يعتبر ستالنيكر الشرط الذي يتخذ الشكل «إذا س ف ص» صادقا في العالم

الواقعي إذا وفقط إذا كانت س صادقة في أقرب عالم ممكن تصدق فيه ص. ثمة اختلافات مهمة بين نسقه ونسق لويس في المنطق الشرطي، أوضحها أن نسقه وحده الذي يدعم مبدا *الوسط المرفوع الشرطي، الذي يقر أن «إما إذا س ف ص، أو إذا س فليس ص» تصدق *بضرورة منطقية. يمكن تجنب الأمثلة المخالفة الظاهرة عبر إنكار مبدأ ثنائية القيمة نسبة إلى الشرطيات.

أنجز ستالنيكر أيضا عملا مؤثرا في المنزلة الأنطولوجية التي تحتازها العوالم الممكنة، نظرية المحتوى الذهني، طبيعة الاعتقاد، وإشكالية كيفية تعديل المعتقدات على نحو عقلاني.

إي.جي.ل.

R.C. Stalnaker, *Inquiry* (Cambridge, Mass., 1984).

*** ستاوت، جورج فردريك (1860–1944).** درّس الفلسفة وعلم النفس في كيمبردج، ابيردن، أكسفورد، وأخيرا في سينت أندروز، حيث أسس معملا تجريبيا. غير أن أعماله المتأخرة اقتصرت على التنظير في فلسفة علم النفس. يرى أن كل خبرة تشتمل على «إشارة فكرية» إلى موضوع حقيقي، فحتى الوهم والهلوسة تشتمل على إشارة إلى شيء ما مغاير للموضوع المختبر. لسنا في حاجة إلى فرض مفاهيم مقولية كانتية في الزمان والمكان والسببية، إلخ، على خبرتنا، إذ لدينا نزوع طبيعي نحو خبرة الأشياء على هذا النحو.

موضوع الصفات الذهنية ـ الإدراك المعرفي، الشعور، «الإرادة» (*القصد) ـ ليس أنا ديكارتيا ولا موضوعا ماديا، بل «عقل متجسد» موحد يحتاز على صفات مادية وذهنية تتعين على نحو متناظر.

أي.جي.ل.

G.F. Stout, *Mind and Matter* (Cambridge, 1931).

*** ستتش، ستيفن (1944–).** فيلسوف أمريكي توظف أعماله في فلسفة علم النفس ونظرية المعرفة نتائج تم التوصل إليها في علم النفس المعرفي تشكك في رؤية تعرف باسم *علم المفس الدارج مفادها وجوب تفسير السلوك القصدي باللجوء إلى معتقدات ورغاب صاحبه (حيث تفسر المعتقدات والرغاب بوصفها مواقف تجاه قضايا) صحبة تصورات تقليدية في استحقاقات نهج البحث العقلاني .اقترحت شواهد علم النفس المعرفي على ستتش أن الناس لا يسلكون غالبا بسبل تناسب ما يزعمون بصدق أنها معتقداتهم ورغابهم، ولذا قد لا تكون هناك أشياء من قبيل المعتقدات والرغاب يمكن تحديد محتوياتها على النحو المتطلب من قبل تفسيرات علم نفس الناس للسلوك. أيضا أفضت شواهد أخرى مفادها أن الناس غالبا ما يتفكرون بطريقة تخرق معايير العقلانية المشتقة من المنطق التمهيدي ونظرية الاحتمال إلى جعل ستتش يوجه انتقادات متطرفة لمفهوم المعتقد العقلاني وأهداف البحث.

جي.ب.ب.

Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason* (Cambridge, Mass., 1990).

*** ستراود، باري (1935–).** كندي الجنسية والمولد، عاش في الولايات المتحدة منذ أن درس في هارفارد في الستينيات. كان أستاذا للفلسفة في جامعة كاليفورنيا ببركلي منذ عام 1974. اهتماماته الفلسفية واسعة النطاق، لكنه عني خصوصا بالابستمولوجيا، جوانب بعينها من فلسفة اللغة، وبفكر هيوم وفتجنشتين. فلسفته ذات طابع تقصوي أكثر منها مؤسسة أنساق، ورؤيته بوجه عام هيومية، فهو لا يتعاطف كثيرا مع المناهج العقلانية في الفلسفة. كتب على نحو مؤثر في بالبراهين الترانسدنتالية، وبحثه المبكر، "Wittgenstein and Logical Necessity" ضمّن في العديد من الكتب. ألّف كتابا عن هيوم و*الارتيابية.

سي.أي.جي.سي.

Barry Stroud, *The Significane of Philosophical* Scepticism (Oxford, 1984).

*** ستراوسن، بيتر ف. (1919 –).** فيلسوف منطق وميتافيزيقا بريطاني اشتهر أيضا بعرضه لكانت. كثير من مواضيعه السائدة في أعماله تطرق إليها في أكثر كتبه تأثيرا (1959) *Individuals*. من هذه المواضيع، مشكلة *التفريد، التمييز بين *الموضوع والمحمول، المنزلة الأنطولوجية *للأشخاص، إمكان المعرفة الموضوعية . وقد تناولها جميعها وفق نهج كانت في الميتافيزيقا. يصف نهجه بأنه «*وصفي وليس «تعديليا»، يتوق للإفصاح عن البنية الأساسية لمخططنا المفهومي البدهي عوضا عن رفضه في صالح رؤية جديدة في الواقع.

في بحثه المبكر لكنه المؤثر كثيرا "On Referring" (1950)، يهاجم ستراوسن نظرية رسل في الأوصاف بوصفها تعديلا لا مدعاة له لطريقتنا في الحديث. وفق تصور رسل، الجملة التي تتخذ الصورة «الـ ف هو ج» (مثال، «رئيس الوزراء الحالي في المملكة المتحدة أشيب الرأس») لاتتخذ شكل الجملة الحملية ذات الموضوع والمحمول، بل تتكافأ مع جملة جزئية مكممة تتخذ الشكل «ثمة ف واحد لا سواه وهو يختص بالخاصية ج». هكذا يقر رسل أن «ال ف» ليس

تعبيرا إشاريا إطلاقا، يشير إلى موضوع مفرد بعينه. غير أن ستراوسن يحتج بأن رسل أخفق في التمييز بين الجمل و*الإقرارات التي يقرها المتكلم بنطقها، حيث جادل بأنه أنى ما أقر المتكلم إقرارا عبر نطقه جملة تتخذ الشكل «الـ ف هو ج»، فإنه يستخدم «الـ ف» للإشارة إلى موضوع محدد يختص بالخاصية ج. وجود مثل هذا الموضوع افتراض في إقرار المتكلم وليس كما يظن رسل جزءا من ما يتم إقراره.

في كتابه سالف الذكر يتقصى الزعم الكانتي بأن قدرتنا على إعادة تحديد *الأشياء عبر الزمن إنما تفترض قابلية بعض تلك الأشياء على الأقل للموضعة في المكان بوصفها مواضيع توجد على نحو مستقل عن خبراتنا الذاتية بها. رغم أنه يقترح أن هذا الزعم قوي أكثر مما يجب إلى حد ما، فإنه يتعاطف مع مغزاه. إنه يرى أن بعض الأنواع المميزة من المواضيع . أي الأجسام المادية والأشخاص الذين يحتازون عليها . تشكل فرديات «أساسية» في مخططنا المفهومي البدهي. ذلك أنه بالإشارة إلى مثل هذه الأنواع نستطيع في النهاية، بوجه عام، تفريد وتحديد أشياء من أنواع أخرى، مثل الحوادث.

يجدر أن نذكر أن ستراوسن يهب قيمة متساوية للأجسام المادية والأشخاص، عوضا عن اعتبار الأخيرين مجرد نوع من الأولى. عنده يشكل الأشخاص مقولة أساسية في الوجود غير قابلة للرد، تتميز باحتيازها على خصائص مادية ونفسية قابلة لأن تحمل عليها. ليس الشخص مجرد كائن نفسي، وليس توليفة بين جسد مادي وعقل؛ بل إن فكرة الشخص بأسره، ككائن نفسي، قبلية مفهوميا نسبة إلى فكرة جسده وفكرة عقله.

في إسهامه في الابستمولوجيا، يجادل ستراوسن دفاعا عن *الواقعية المباشرة في الإدراك الحسي، لكنه يسلم بأن يستحيل دحض الارتيابية في العالم الخارجي على نحو تام. في الوقت نفسه، يزعم أن مثل هذه الارتيابية غير قابلة حرفيا للتصديق، حيث يتبنى رؤية يصفها «بالطبائعية». كتابه عن كانت *The Bound of Sense*، رغم أنه حظي بإعجاب كبير، يعتبره البعض منكرا بطريقة غير مبررة لمثالية كانت المتعالية ويفرط في التفاؤل في اقتراحه أن الكثير من البراهين في فلسفة كانت النقدية يمكن أن تقاوم تفنيد ذلك المذهب. كتب أيضا بطريقة مؤثرة في إشكالية *الحرية والحتمية، خصوصا مقالة بعنوان "Freedom and Resentment" (1962).

إي.جي.ل.

P.F. Srawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London, 1959).
——, *Logic-Linguistic* Papers (London, 1971).
——, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (London, 1985).

*** سترنر، ماكس (1806–56).** اسم مستعار لكاسبر شمدت، فيلسوف ألماني سمع هيجل يحاضر وأصبح من أنصار الهيجلية اليسارية. في عمله الأساسي *The Ego and His Time* (1845)، هاجم «الرادكالية المحدثة» التي قال بها بير، فويرباخ، وماركس كما هاجم «العقيدة القديمة». يجادل بأن الواقع الوحيد هو أنا الفرد، والأشياء لا تحتاز على قيم إلا بقدر ما تخدم الفرد. يجب على الفرد أن يعي قدراته في السيطرة على أفكاره. ما أن تهرب الأفكار من تحكم الأنا، حتى تصبح «مثلا» وتسيطر على الفرد الذي أنتجها. لا يصدق هذا على أفكار الدولة والكنيسة القديمة فحسب، بل حتى على الأفكار الجديدة التي تقول بها الإنسية والاشتراكية. إن هذا التوكيد على وعي الفرد الذاتي، كما في حال بير، عكس للرومانسية الهيجلية. هاجم ماركس وإنجلز «القديس ماكس» (سترنر) في *The German Ideology*.

م.جي.آي.

*الرومانسية الفلسفية.

R.W.K. Paterson, *The Nihilistic Egoist: Max Stirner* (Oxford, 1971).

*** الاستقلالية المنطقية.** هب س جملة و ت فئة من الجمل في لغة صورية. بطريقة ليست صورية، س مستقلة عن ت إذا كانت ت لا تحدد قيمة س الصدقية. بكلمات أخرى، س مستقلة عن ت إذا لم تكن س نتيجة منطقية لها، ونقيض س ليس كذلك أيضا (بعض المؤلفين يحذفون العبارة الأخيرة). وعلى وجه الخصوص، س مستقلة استنباطيا عن ت إذا لم تكن س ولا نقيضها قابلا لأن يشتق من ت؛ وهي مستقلة دلاليا عن ت إذا كان هناك تأويل للغة تصدق فيه كل عناصر ت كما تصدق فيه س، وثمة تأويل آخر في اللغة تصدق فيه كل عناصر ت وتبطل س. في النسق المنطقي المكون من مبادئ وقواعد استدلالية، يكون المبد «مستقلا» إذا استحال اشتقاقه كما استحال اشتقاق نقيضه من المبادئ عبر القواعد.

س.س

Elliot Mendelson, *Introduction to Mathematical Logic*, 3rd edn. (Princeton, NJ, 1987).

*** الاستنباط.** نوع من *البرهان أو *الاستدلال تلزم فيه النتيجة ضرورة عن فئة معطاة من المقدمات. مثال

ذلك، يمكن أن نستنبط من المقدمتين س، ص النتيجة س وص. الفئة المكونة من المقدمات وسلب النتيجة فئة غير متسقة. البرهان الذي يطرح بوصفه استنباطيا برهان غير سليم إذا كانت تلك الفئة متسقة. إذا قامت علاقة القابلية للاستنباط بين النتيجة والمقدمات، فإن النتيجة توصف أيضا بأنها مترتبة منطقية عن المقدمات.

في *الحساب القضوي القياسي، يمكن إثبات أنه إذا كانت ص قابلة لأن تستنبط من س1، س2، ...، سن فإن سن (ص قابلة لأن تستنبط من س1، س2، ...، س−ن. عندما تكون ن = 1، فإن س1 (ص مبرهنة، وهي تعرف باسم مبرهنة الاستنباط.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

*** الاستوكاستيكية، العملية.** أية سلسلة من المحاولات تكون نتائجها محددة احتماليا. عادة ما يطبق المصطلح على سلاسل محاولات مرتبة زمنيا. كمثال اعتبر سلسلة مرتبة زمنيا لرمي نرد متوازن باحتمالات محددة لظهور كل وجه في كل رمية. ثمة نوعان أساسيان للعمليات الاستوكاستيكية [الاتفاقية أو المصادفية]، سلاسل برنويل، حيث المحاولات مستقلة احتماليا عن بعضها البعض، وعمليات ماركوف، حيث يمكن أن ترتهن عملية الاحتمالات الخاصة بنتاج المحاولة بطريقة شرطية بنتاج المحاولة السابقة عليها، كونها مستقلة احتماليا عن نتاجات المحاولالت السابقة على المحاولة السابقة مباشرة على المحاولة المعنية.

ل.س.

*المصادفة؛ الاحتمال.

W. Feller, *An Introduction to Probability Theory and it. Application* (New York, 1950), vol. i , ch. 15.

*** ستيفنسون، تشارلز ل. (1908−79).** أشهر أنصار *النظرية الانفعالية في الأخلاق ويمكن الجدل أنه الأكثر قناعا بها. في بحثين كتبا في الثلاثينيات "The Emotive Meaning of Ethical Terms" (1937), "Persuasiv Definitions" (1938)، ونشرا في كتاب بعنوان *Facts and Values* (New Haven, Conn., 1963، يعرض هذه نظرية، أن الأحكام الأخلاقية لا تصف خصائص ناس أو أفعالهم بل تعبر عن استحسان أو استهجان لآخرين. فصّل هذه الأفكار في عمل مهم لاحق يتسم أصالة وعمق لا يستهان بهما عنوانه *Ethics and Language* (New Haven, Conn., 1944 أحيانا تعبر نظرية الانفعالية في الأخلاق مشجعة أو متضمنة لاأخلاق، ولهذا السبب (غير المعقول إطلاقا) أقيل ستيفونسون من منصبه في الجامعة عام 1945. غير أنه عمل لاحقا في جامعة ميتشجان إلى أن تقاعد عام 1977. لا ريب أنه أحد أكثر علماء الأخلاق تأثيرا في هذا القرن، رغم أن النظرية الانفعالية تظل تتعرض لنقد سائد.

ن.جي.هـ.د.

*** ستيوارت، دوجالد (1735−1828).** ابن أستاذ في الفلسفة في أدنبره، حيث تلقى تعليمه، وقد سمع توماس ريد يحاضر في جلاسكو. حل بدلا من أبيه ثم شغل منصب كرسي فرجسون للفلسفة الأخلاقية. العلم الطبيعي عنده عاجز عن تفسير أي شيء: مبلغ ما يستطيعه هو إقرار قوانين مستغرقة تصف الظواهر. انتقال الحركة عبر الدفع غير قابل للتفسير إلا عن طريق الله. اعتبر إنجاز ريد في دحض «النسق المثالي» (انظر ريد) «سلبيا» محضا، وهو يذكرنا بقدرات الفهم المحدودة وإحياء الشعور بالدهشة من الكون. احتفى به مكوش لكونه أنقذ إنجلترا لعهد طويل من «المذاهب الحسية الرخيصة، المادية، والنفعية»، رغم أن وليام جيمس كان أحد تلاميذه. شيدت أدنبره له تمثالا في ساحة عامة، ولم تفعل ذلك لهيوم.

ف.هـ.

*الاسكتلندية، الفلسفة.

D. Stewart, *Elements of the Philosophy of Human Mind,* (London, 1843).

Outlines of Moral Philosophy, with a memoire by J. M'Cosh (London, 1864).

*** السجين، مازق.** يصف مأزق السجين موقفا ممكنا تعقد فيه مع السجناء اتفاقات وإمكانات عقابية متنوعة. تشكل البدائل والنتائج بحيث يعقل لكل شخص، حين يتخذ القرار بمفرده، أن يتخير بديلا سوف يجده كل شخص ضد مصلحته، ما يجعله منافيا للعقل. مثال ذلك، إذا كنت موظفا عندي، قد يكون من مصلحتي ألا أدفع لك (عوضا عن أن أدفع لك) بصرف النظر عن قيامك بعملك، وقد يكون من مصلحتك ألا تعمل (عوضا عن أن تعمل) بصرف النظر عما إذا كنت أدفع لك؛ غير أنه ليس من مصلحة أحد منا ألا أدفع وألا تعمل. إن مثل هذا السيناريو إنما يصادر على عوز التعاون الملزم؛ لتجنب النتائج غير المرغوب فيه، يحتاج الممثلون في هذه الدراما إلى أن يرغموا على التعاون وفق منظومة من القواعد. هكذا يجادل بأننا نستطيع أن نجد في هذا المأزق أساسا لتشكيل مؤسسات للأخلاق. أو على الأقل مؤسسات للتعاون الحكيم. غير أن ثمة من ينتقد هذه النتيجة على اعتبار

أن ذات إشكاليات التخير النظري تثار نسبة إلى غايات لا أخلاقية أو مؤذية من وجهة نظر الحكمة.

جي.د.ج.إي.

ثمة قدر هائل من الأدبيات المتعلقة بهذا الموضوع، أختار منها مجموعة مقالات كلاسيكية وحديثة جمعها وحررها:

David P. Gauthier, *Morality and Rational Self-Interest* (Englewood Cliffs, NJ, 1970).

* **السحرية، المجموعة.** مجموعة من النصوص ألفت ما بين عام 100 ب.م. وعام 300، يفترض، صحبة نص يروج لسحر شعائري يسمى Ascleplus، أن يشتمل على الحكمة «المصرية» التي أخذ منها كل من موسى وأفلاطون. ترجمها مارسيليو فيشينو عام 1463، وقد قامت بدعم معتقد تعاظم سواده مفاده أن الكائنات البشرية تستطيع أن تكون آلهة: عبر العقل، ابن الله، نستطيع التطهر من «حالات الجنون الإثنتى عشرة»، وأن نتمكن من رؤية جمال الطبيعة؛ لقد نسي البشر أنهم وجدوا كي يفهموا ويتعهدوا بصنع الله، الله الذي يتجاوز قدرتنا على الفهم. غير أن علماء متأخرين، بدءا من كاسبون عام 1014، شككوا في الزعم بأنها تطرح لاهوتا قبل - يوناني أصيل، لكن أهميتها التاريخية بينة، كما أن تعاليمها، مهما غلب عليه الطابع الشعري، جديرة بالفحص الدقيق.

س.ر.ل.سي.

G. Fowden, *The Egyptian Herms* (Cambridge, 1986).

* **السحاقية، النسوية.** يعنى أنصارها أساسا بمسائل في نقطة تقاطع الهوية الأنثوية والتوجه الجنسي - العاطفي. تتميز القضايا التي تثار في تلك النقطة عن تلك التي تثار حول الجنس - الجنس النحوي والتوجه الجنسي - العاطفي بوجه عام. يقر معظم أنصار السحاقية النسوية أن النزعة السحاقية الواعية لذاتها تهدد المنظومات السياسية والاجتماعية المهيمنة بطريقة تعجز عنها سائر الهويات (مثال النساء، أو اللوطيين). السبب هو التالي: المنظومات الأبوية مغرمة بتنزيل الرجال منزلة فوق النساء. الجنسية المثلية و*الجنسية المثلية الذكورية تبقي على هذا التثمين المحابي للرجال. *النسوية السحاقية التي تقدر النساء صراحة ولا تعنى كثيرا بالرجال وحدها التي تقوم بتحدي هذا التثمين. حب امرأة لأخرى إذن فعل سياسي وثوري. من ضمن المسائل الفلسفية الأخرى المرتبطة بالسحاقية النسوية نذكر: ما إذا كانت الهوية السحاقية جوهرية أم مشكّلة اجتماعيا، وما إذا كان هناك علم أخلاق خاص بالسحاقية، وما إذا كان يتوجب على أشياع النسوية السحاقية أن يكونوا انعزاليين (ينسحبون قدر الإمكان من المنظومات السياسية والاجتماعية).

سي.ملك.

Marilyn Frye, *The Politics of Rality* (Trumansburg, NY, 1983).

Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silences* (New York, 1979).

* **السخرية الرومانسية.** مفهوم السخرية موقف أو استجابة ترتاب في كل شيء، من مقاصد الناطق إلى الدراية بالعالم بوصفه معطى (فيما يفترض) عبر الإلف الحسي أو مفاهيم ومقولات العقل. مثل هذه السخرية «اللامحدودة» . في مقابل تنويعاتها «المستقرة» أو غير المثيرة للإشكاليات . أثارت اهتماما كبيرا عند الفلاسفة الشعراء في بداية وحتى منتصف القرن التاسع عشر، خصوصا نوفالس، هلدرلن، وفردريك شليجل. لقد طارد هؤلاء المفكرون الإشكاليات التي ورثوها (وفق رؤيتهم) عن فلسفة كانت النقدية، مثال *متناقضات الذات والموضوع، *الحرية والحتمية، وإشكاليات الفكر الساعي دوما وراء الحقيقة رغم التناهي البشري. من هنا جاء افتتانهم بأعماق الشك المسببة للدوار . التعمق التأويلي التي يلجها التأمل في هذا الأمر. لقد هاجم هيجل وكيركجرد هذا الضرب من الفكر بسبب نتائجه الارتيابية أو العدمية.

سي.ن.

David Simpson (ed.), *The Origins of Modern Critical Thought: German Aesthetic and Literary Criticism from Lessing to Hegel* (Cambridge, 1988).

* **السخرية السقراطية.** يصور سقراط في محاورات أفلاطون المبكرة على أنه لا يعرف شيئا، وليس لديه مذهب عظيم ليطرحه، بينما يقوم بإرباك وهزيمة محاوريه بأسئلته الثاقبة. يعتبر «احتراف الجهل» السقراطي الشهير هذا حالة من حالات السخرية السقراطية، لقوله أقل مما يعتقد أو يريد (كما يقترح جذر الكلمة اليونانية eiron هو الشخص الذي يتظاهر). إنه يتبنى هذا التظاهر، فيما يقال، لمجرد تنكب تعرضه للمعاملة النقدية نفسها. غير أنه لا يبدو أن ثمة تظاهرا.

ن.جي.هـ.د.

S. Kierkegsrd, *The Concept of Irony* (1984) (تناول كلاسيكي)

G. Vlastos, *Socrates* (Cambridge, 1991) (يشتمل على نقاش حديث)

* **سدجوك، هنري (1838–1900).** فيلسوف أخلاق

بريطاني، قام بالتطور الأكثر حساسية وتركيبا (وتماما) *للنفعية في القرن التاسع عشر. تعلم كباحث كلاسيكي في كيمبردج، ثم استقال من منصبه في الجامعة بسبب شكوك دينية عام 1896، غير أنه أصبح بعد ذلك أول أستاذ علماني للفلسفة في كيمبردج عام 1883. كان أستاذا حين كان مكتاجرت، رسل، ومور طلاب فلسفة. كتب في عديد المجالات، لكن عمله العظيم الوحيد هو *The Methods of Ethics* (1879، وقد صدر منه إبان حياته خمس طبعات). لم يكن المقصود منه الدفاع عن النفعية، بقدر ما كان تصورا في السبل الممكنة لبلوغ أسس عقلانية للفعل. بدأ بالفهم المشترك فحدد ثلاثة مناهج: *الحدسية، مذهب اللذة الكلية (أي النفعية)، ومذهب *اللذة الفردية (أي الأنوية). وجد أن المبادئ الخاصة بأخلاقيات الفهم المشترك لا تفي معاييره في المبادئ البينة بذاتها بداهة، وأن معاييره مستوفاة من قبل مبادئ مطلقة بعينها «ذات طبيعة تجريدية، من قبيل أن «خير المستقبل بأهمية خير الحاضر»، أن خير أي فرد ليس أكثر أهمية من وجهة نظر الكون (إن صح هذا التعبير) من خير أي فرد آخر». عبر مثل هذه المبادئ تسنى له التوفيق بين الحدسية والنفعية. غير أنه يرى أن الأنوية بدورها مبدأ بدهي للفعل، لا سبيل لاتساقه مع النفعية إلا عبر أفعال الله. ولأنه لم يكن راغبا في إقحام الله من أجل هذا المقصد، لم يكن لديه حل لما يسميه «ثنائية *العقل العملي»، وهكذا أنهى الطبعة الأولى من كتابه بقوله المكتئب: «إن الجهد المطور الذي يقوم به الفكر البشري بغية تشكيل مثال كامل للسلوك العقلاني محتم عليه أن يفشل».

ر.هـ.

J. B. Schneewind, *Sidgick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford, 1977).

Bart Schultz (ed.), *Essays on Henry Sidgwick* (Cambridge, 1992).

* **الساذجة، الواقعية.** نظرية في *الإدراك الحسي تقر أن إدراكنا الحسي العادي للأشياء الفيزيقية مباشرة، وأنها في الظروف الإدراكية العادية تختص بالخصائص التي يبدو أنها تختص بها. إذا كان طعم قطعة المخلل حامضا، والشمس تبدو برتقالية اللون، وحرارة الماء تبدو ساخنة، وإذا كانت الظروف عادية، فإن المخلل حامض والشمس برتقالية والماء ساخن. المذاقات والأصوات والألوان ليست في رأس المدرِك، بل هي خواص تختص بها الأشياء الخارجية المدرَكة. رؤية شيء لا تعني (كما حسب منظري *التمثيلية) رؤيته في تلفزيون ذهني حيث «تمثل» خصائص *المعطيات الحسية أو *المدرك الذاتية (اللون مثلا) الخصائص الموضوعية العلمية للشيء الخارجي (طول موجة الضوء المنعكس) أو «تقوم مقامها». رغم أن هذه النظرية توصف بأنها «ساذجة»، وغالبا ما يقال إنها رؤية رجل الشارع، فإنه لا حاجة لأن تعارض أو تنكر المذاهب العلمية في الإدراك الحسي. إنها في حاجة فحسب لأن تنكر تضمن وعي المرء الحسي بالخصائص الموضوعية لوعي بخصائص الوسائط الذاتية (الذهنية).

ف.د.

H.H. Price, *Perception* (London, 1932).

* **السعادة.** النقاش الفلسفي لمفهوم «السعادة» يتركز أساسا ضمن الفلسفة الأخلاقية. إنه يرتبط خصوصا *بالنفعية الكلاسيكية التي قال بها جيرمي بنتام وجون ستيوارت مل. يقر النفعيون أن السعادة تشكل في الواقع الغاية النهائية التي تتوجه إليها كل الأفعال البشرية ومن ثم فإنها تعد المعيار النهائي للحكم على صحة وخطئية الأفعال. يقول مل إن «الفعل يكون صحيحا بقدر ما ينزع شطر تعزيز السعادة». أي «السعادة العامة»، سعادة كل من يهمهم الأمر.

يواصل مل تبنيه مذهب بنتام، فيماهي بين السعادة و«المتعة وغياب الألم». عند بنثتم، هوية «السعادة» و«المتعة» صريحة ومباشرة. نزوع الفعل شطر تبليغ السعادة يحدد ببساطة من قبل إضافة مقادير المتعة، وطرح مقادير الألم، التي سوف ينتجها. المسألة لا تعدو أن تكون مسألة عوامل كمية، من قبيل شدة وديمومة المشاعر المؤلمة أو الممتعة.

يعي مل أن هذا المذهب يبدوا فجا. إنه يسلم بأن العادة لا ترتهن فحسب بكمية المتع بل تتوقف أيضا على نوعها. إسعاد البشر، بسبب القدرات البشرية التي يتميزون بها، يتطلب ما هو أكثر من تراكم حالات الإحساس بالمتعة. إنهم لا يسعدون «بالمتع الدنيا» بل «بالمتع العليا». «متع العقل، متع المشاعر والخيال، ومتع العواطف الأخلاقية».

ينأى مل أكثر من بنتام عن المفهوم الكمي الصرف للسعادة حين يلحظ أنها ليست مجرد مجموع خبرات لا علاقة بينها بل كلُ منظم. القول إن البشر يتغيون السعادة لا يعني إنكار أنهم يسعون صوب غايات أكثر تحديدا، من قبيل المعرفة أو النشاط الفني والثقافي، وأنهم يتغيون تلك الأشياء لذاتها. هذه بعض «المكونات» التي تشكل مجتمعة حياة سعيدة.

إن مل يحاول هنا، ربما بطريقة ليست ناجحة، التوليف بين موروثين في «السعادة». يمكن أن نسمي

مماهاة «السعادة» مع «المتعة» بمفهوم اللذة في السعادة. في المقابل ثمة ما يسمى بالمفهوم «اليوديموني» (من كلمة *eudaimonia* اليونانية التي تترجم عادة بكلمة «السعادة») في السعادة. رغم أن إحدى المدارس الفلسفية اليونانية، *الأبيقورية، تماهي اليودومونيا بالمتعة، فإن المفهوم اليوناني أقل طواعية من اللفظة الإنجليزية لهذه المماهاة. في الإنجليزية بمقدور المرء أن يتحدث عن «شعوره بالسعادة»، ورغم أن العلاقة بين أوضاع الشعور هذه والحياة السعيدة ليست بينة تماما، لا ريب أن ثمة ارتباطا بينهما. لا يستطيع المرء الزعم بأنه يعيش حياة سعيدة إذا لم يكن يشعر إطلاقا بالسعادة. غير أن اللفظة اليونانية لا تشير إلى أوضاع سيكولوجية بقدر ما تشير إلى خاصية تميز حياة المرء.

يطرح أرسطو التصور الكلاسيكي لـ *eudaimonia.* إنه يؤكد أنها تتعلق بنوعية حياة الشخص ككل؛ الواقع أنه يجد بعض المعقولية في القول التقليدي المأثور «لا تصف أحدا بأنه سعيد إلى أن توافيه المنية» (رغم أنه يلحظ أيضا أن وصف المرء بعد مماته بأنه سعيد ليس معقولا تماما). السعادة عنده إنما تتعين أساسا في تحقق إمكانات المرء الإنسانية، وهذه تتعين بدورها في ممارسة العقل، في صورتيه النظرية والعملية. لذا فإن أرسطو هو سلف أحد التيارات التي تتنازع مل، وهو سلف مفهوم «السعادة» العام الذي يربطها بأفكار «الإنجاز» و«التحقق الذاتي».

ر.جي.ن.

*الرفاهة؛ اللذة، حساب.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, various edns. (e.g. Haarmondsworth, 1976).
John Stewart Mill, *Utilitarianism*, various edns. (e.g. London, 1962).
Elizabeth Tefler, *Happiness* (London, 1980).

* **السفسطة**. نوع من *الأغاليط لا تشكل فحسب خطأ في الاستدلال، أو برهانا غير سليم، بل نوعا من التكتيك في البرهنة يستخدم بطريقة غير منصفة للحصول على أفضل ما يمكن الحصول عليه من الطرف الآخر. يسمي أرسطو هذه الأنواع من التكتيكات sophistici elenchi أو التبكيت السفسطائي. كمثال على السفسطة انظر مدخل «أغلوطة رجل القش».

د.ن.و.

*أغلوطة.

Douglas Walton, *The Place of Emotion in Argument* (University Park, Penn., 1992).

* **السوفسطائيون**. أساتذة مشاؤون ذوو تعليم عال. الكلمة مشتقة من معاني «الحكيم» و«الخبير» (حرفيا تعني «الشخص الحكيم»، من *sophizesthai*، تشبه *sophos*)، وقد استخدمت الكلمة في القرن الخامس قبل الميلاد بالمعنى الاصطلاحي سالف الذكر لوصف عدد من الأفراد الذين كانوا يترحلون كثيرا عبر العالم اليوناني، يلقون المحاضرات في نطاق واسع من المجالات. لم يكونوا يشكلون مدرسة، أو حتى حركة واحدة، ولم تكن لديهم تعاليم مشتركة ولا تنظيم مشترك، وفي حين تشير شواهدنا إلى أن بعضهم عرف بعضا آخر، كانت موقفهم تجاه بعضهم البعض موقف التنافس المهني عوضا عن الزمالة.

اشتمل نشاطهم الفكري على الترويج للموروث الأيوني في البحث في الطبيعة (الذي تطور في ذلك العهد عبر مفكرين أكثر أصالة من قبيل انكساجوراس و*الذريين) والرياضيات. اشتملت أعمال هيبياس الموسوعية على الاثنين في نطاق تخصصه، وقد كتب بروتاجوراس كتابا في الرياضيات، ربما اشتمل على نقد للرياضيات من وجهة نظر نظريته الابستمولوجية الذاتانية. شهد القرن الخامس تطور ما يمكن تسميته بوجه عام «العلوم الاجتماعية» الخاصة بالتاريخ والجغرافيا، والأنثروبولجيا التأملية، كما تمثلها مثلا أعمال هيكاتيوس، هيرودوتس، وثيوكاديس. كان هيبياس وربما بروتاجوراس نشطين في تلك الحقول. ثمة تطور مهم آخر حدث في تلك الفترة تعين في الدراسة المنظومية لأساليب الإقناع والبرهنة، التي اشتملت على بداية دراسة اللغة في مختلف الأشكال، بما فيها النحو، النقد الأدبي، وعلم الدلالة. يبدو أن براتوجوراس كان في تلك المجالات رائدا، إذ يقال إنه أول من كتب رسالة في أساليب البرهنة، كما اشتهر بزعمه، الذي رصده أرسطو، بأنه قادر على جعل «أضعف البراهين أقوى»، وهو زعم يبدو أنه مؤسس على رؤية أنه نسبة إلى كل مبدأ ثمة مبدأ معارض مكافئ له. إذا كان لديك دعم تدليلي مساو (وهذا مبدأ مستقل منطقيا، رغم أنه مرتبط نفسيا بالمذهب القائل «بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعها» (انظر براتوجوراس))، فإنها مهمة مناسبة لأساليب الإقناع تشكيل براهين في صالح أي طرف تكفي لتأدية الوظيفة السياسية أو الشرعية.

إن هذا الجانب من نشاطهم هو ما أتى بهم إلى المشهد العام، حيث اتضح أنهم أثاروا رد فعل قويا، أيجابيا وسلبيا. في الجانب الإيجابي، السير المهنية الطويلة والناجحة ماليا التي حظي بها الأشهر منهم إنما تشهد على طلب لا يستهان به على خدماتهم، في تلبية

الاحتياجات التعليمية للمرفهين، خصوصا في أثينا، التي كانت في أوج ازدهارها وتأثيرها السياسي والثقافي، وفي توفير تدريب خطابي وجدلي للسياسيين. في الجانب السلبي، اعتبروا منحرفين اجتماعيا وأخلاقيا، خصوصا عند ذوي الرؤى المحافظة. لقد تركز الشك على نظرتهم الطبائعية، خصوصا في تطبيقها على الأخلاق واللاهوت، وعلى تعليمهم أساليب البرهنة، الذي يمكن اعتباره مشجعا لمن اكتسبوه، خصوصا الصغار، على تقويض الأخلاق السليمة والتراث المقدس عبر اعتراضات تافهة. السخرية من التعليم السفسطائي التي نجدها في مسرحية ارتستوفانوس *Clouds* تجمع بين هذين الأمرين؛ سقراط، الذي يعرض بوصفه ممثلا للسفسطة، يبدأ بالاستعاضة عن الآلهة التقليدية بعمليات طبائعية من قبيل «الدوامة»، ثم يطرح على تلاميذه براهين، تشتمل على براهين تركن إلى عدم وجود الآلهة، تخلص إلى نتيجة مفادها أنه بمقدورهم تسديد ديونهم. حقا إن نقد اللاهوت التقليدي لم يبدأ مع السوفسطائيين ولم يقتصر عليهم. في القرن السابق سخر اكسونيفانس من النزعة المشبهة وأقر وجود ألوهية كونية واحدة، كما شجبهرقليتس شعائر بعينها بوصفها منافية للعقل وفاضحة، وهذا موروث استمر مع أفلاطون الذي طالب بحظر كل التصورات الأسطورية للأعمال الإلهية الشائنة. ولكننا في القرن الخامس نشهد ظهور مناخ فكري يشكك في الدين نفسه، إما وفق أسس ابستمولوجية كما في أعمال بروتاجوراس اللاأدرية، أو عبر طرح تفسيرات طبائعية لظواهر سماوية كانت تعتبر تقليديا إلهية، وفي أصول الدين نفسه. لقد اشتهر انسكاجوراس بتعليم أن الشمس حجر مصهور، في حين يقال إن بروديكوس (الذي عرف خلافا لهذا بأسلوبه في التمييز بين شبه المترادفات، الذي سخر منه أفلاطون في *Protagoras*) أقر أن الآلهة إما تشخيص لمواضيع طبيعية ذات أهمية خاصة للحياة البشرية، مثال الشمس، أو مصلحي أجيال أسبق مجّدوا بعد الوفاة.

في هذا المناخ الفكري، لم تكن الأخلاق أكثر حصانة ضد الفحص النقدي من الدين. يمكن التمييز بين مختلف المواقف. أقر بروتاجوراس (على نحو متناقض فيما يبدو مع ذاتنياته الشاملة) نوعا من *النسبية الأخلاقية، تصدق المعتقدات الأخلاقية وفقها نسبة إلى المجتمعات التي تتبناها. أما محاورات أفلاطون فتطرح شاهدا على تحديثات أكثر تطرفا ضد الأخلاق ترتبط بالسوفسطائين. في *Republic* يجادل السفسطائي ثراسماتشوس (شخص تاريخي) بأنه بحسبان أن قبول قيود على الأخلاق ضد المصالح الذاتية، فإن اللاأخلاق فضيلة، والأخلاق خلل (*arete*; **euidaimonia*)، في حين أن جورياس كاليكلس، أحد تلاميذ جورجسياس، يقر موقفا أكثر تطرفا مفاده أن الأخلاق العرفية تعد في الواقع نوعا من الإجحاف، كونها تحاول حرمان القوي من حقه الطبيعي في استغلال الضعيف. غير أننا نمعن في التبسيط حين نعتبر السفسطائيين أصحاب رؤية مشتركة، أو حتى رؤية مرتابة أو متطرفة في الأخلاق. يقر إنكسينافون مثلا أن هيبياس تبنى الرؤية التقليدية التي تقول بوجود قوانين طبيعية بعينها، مثل القانون الذي يقول بوجوب أن يعبد المرء الآلهة وأن يوقر والديه، وهي قوانين سائدة في كل المجتمعات، في حين يقر بروتاجوراس في محاورة أفلاطون التي تحمل اسمه، أن الوظيفة التربوية للسفسطائي استمرار للمؤسسات التربوية التقليدية في المجتمع، بمعنى أنها تنقل الفضائل الاجتماعية الأساسية في العدل وضبط النفس.

فقدت أعمال السوفسطائيين التي كانت أحيانا ضخمة، باستثناء جزء كبير كتب على البردي من أعمل أنيفون، ينتقد الأخلاق التقليدية بسبب تعارضها مع المصلحة الذاتية. المصدر الأساسي لمعلوماتنا هو أفلاطون، وهو شاهد معاد، جزئيا لأنه يعتقد أن السفسطائيين ادعوا دورا تربويا لم يكونوا أهلا له، وربما للسبب الأقوى الذي يتعين في أنه اعتقد، محقا فيما نرجح، أن الشك الذي أثاره بعض السفسطائيين أسهم في أفول شهرة سقراط ثم إدانته، رغم أنه يصعب دون شك تمييز مواقف ومناهج سقراط المدمرة في البرهنة عن أساليب سفسطائية نمطية. لذا فإن أفلاطون حاول جاهدا تصوير السفسطائيين على أنهم ممارسون زائفون للفلسفة، خلافا لسقراط، نموذج الفلسفة الحقة. لا تكمن شكواه في أنهم كانوا منحرفين (رغم أنه كما أشرنا يعكس فعلا هذا الجانب)، بل أنهم تظاهروا بمعرفة لم تكن لديهم، وراموا الشهرة والنجاح عبر تغليف حالات المحاباة بمظهر جدة زائف. في الوقت نفسه، يبين تصويره لبروتاجوراس في *Protagoras* ونقده المفصّل لذاتانيته في *Theateus* أنه اعتبره شخصية ذات منزلة فكرية أساسية (تصويره لبعض السفسطائيين الآخرين أقل حميمية). إن تعقد مواقف أفلاطون يجب أن يذكرنا بتعقد الموضوع، ويحذرنا من القبول غير النقدي الذي يمعن في التبسيط لأي قالب.

سي.سي.و.ف.

R. Bett, "The Sophists and Realativism", *Phronesis* (1989).

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, iii (Cambridge, 1969).

G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge, 1981).

(ed.), *The Sophist and their Legacy*, Herms Einzelchriften (Wiesbaden, 1981).

* **سقراط (470–399 ق.ب.)**. فيلسوف أثيني، معلم أفلاطون، وهو أحد أهم الشخصيات وأحد أكثرها غموضا في تاريخ الفلسفة؛ إنه مهم بسبب علاقته بأفلاطون التي كانت حاسمة في تطور الأخير، ومن ثم في تطور الكثير من الفلسفة اللاحقة؛ وغامض لأنه لم يكتب شيئا بنفسه، ومن ثم فإنه يطرح تحدي إعادة تشكيله من شواهد الآخرين. لذا من الضروري البدء بتصور مختصر لتلك الشواهد.

المصادر. بافتراض صحة الرؤية المسلّم بها (ولكن ليس بشكل كلي) التي تقر أن كل محاورات أفلاطون قد كتبت عقب وفاة سقراط، الشاهد الوحيد من فترة حياة سقراط نفسه هو مسرحية ارستوفانيس *Clouds* التي ظهرت عام 423، والذي تتخذ فيه شخصية سقراط موضعا مركزيا. رغم أن وصف هذه الشخصية يحافظ على بعض الخصائص التي اختص بها سقراط وفق مصادر أخرى، مثال مشيته الغريبة، يلحظ أن سقراط المسرحية ليس صورة واقعية بل كاريكاتير «لسفسطائي» ممثل يجمع بين خصائص أفراد مختلفين (مثال نظرية قدسية الهواء التي قال بها ديوجينس الأبولني) وجمع من الأنماط الهزلية، مثل الفيثاغوري المتقشف نصف الجائع. حقيقة أن ارستوفانيس اختار سقراط موضعا لكاريكاتيره إنما تبين أنه كان شخصية شهيرة نسبيا، والظروف الدرامية الخاصة بإدانته وموته تثير قدرا لا بأس به من الأدبيات السقراطية، التي تجمع بين إعادة إنتاج خيالية لمحاوراته وأعماله المثيرة للجدل (بعضها عدائي وبعضها متعاطف) وتركز على محاكمته. فضلا عن البقايا المتشظية من بعض الكتّاب (مثال استشينز)، لم يبق من هذه الأدبيات سوى محاورات أفلاطون والكتابات السقراطية لاسكينوفون، التي تشتمل على نسخة من كلمته في المحكمة و«مذكرات» مزعومة لمختلف المحادثات. في حين أن هذه تتفق بوجه عام مع ما يقره أفلاطون في عزوه لسقراط نماذج بعينها من البرهنة (مثال البراهين الاستقرائية)، وبعض التعاليم المحددة (مثال الفضيلة هي المعرفة)، فإنها أقل تأملية وصورتها لسقراط أكثر تقليدية وعملية من صورة أفلاطون، حيث تعكس شخصيات واهتمامات الكتّاب المعنيين. في حين تعرض محاورات أفلاطون تصورا متسقا ومقنعا لشخصية سقراط الطاعنة في الفردانية، فإن غايته الأساسية من كتابتها لم تكن بيوجرافية (على الأقل وفق المفهوم الحديث للتأريخ الزمني الذي يستهدف الدقة أساسا). عوضا عن ذلك، فإنه يكتب كمدافع فلسفي ينشد عرض سقراط بوصفه مثالا يجسد الفلسفة، تعرض لذم جائر عبر خلطه مع الممارسين الزائفين (*السفسطائيين) وأدين ظلما لتفانيه من أجل الحياة الفلسفية. من الطبيعي إذن وفق تلك الغاية أنه يقوّل سقراط أحيانا تعاليم يتبناها أفلاطون نفسه لم يأخذ بها سقراط التاريخي. إن أرسطو الذي ولد عام 384 وجاء إلى أثينا للدراسة في الأكاديمية عام 267 اشتق معرفته بسقراط أساس (ولكن ليس حصرا) من مصادر أفلاطونية. هذا لا يعني أن معلوماته اقتصرت على محاورات أفلاطون؛ رغم أن بعض إشاراته إلى سقراط قد تكون فقرات في المحاورات ثمة مبرر للاعتقاد أن بعضها مستقلة (انظر أدناه).

حياته. أمضى سقراط كل حياته في أثينا، إذا استثنينا الخدمة العسكرية خارجها. رغم أن المصادر تعرضه على أنه أمضى حياته في النقاش الفلسفي، فقد اشتهر بأنه بنّاء، وربما أنفق على نفسه على الأقل من حين إلى آخر؛ إن أفلاطون يصر على أنه لم يتقاض مالا على تفلسفه، وأن هذا يميزه عن السفطسائيين المحترفين). تبين «البيوجرافيا الفكرية» التي ينسبها أفلاطون إليه في *Phaedo* أنه كان في فترة ما مهتما بالفلسفة الطبيعية، لكنه أصيب بخيبة أمل بإغفالها للتفسير الغائي. يبدو أن اهتماته قد انتقلت إلى قضايا السلوك وأساسه، في حين استدرجت جاذبيته الشخصية مجموعة معظمها من الشباب، عارض بعضهم، بما فيهم أفلاطون وبعض أقاربه، النظام الديمقراطي. يستحيل تحديد إلى أي حد اتفق سقراط نفسه مع تلك الآراء؛ بصرف النظر عن قدر انتقاده للديمقراطية نظريا، فقد كان عمليا مواطنا مخلصا، أسهم بامتياز في المعارك وناصر بشدة مثله في القانونية والعدالة تحت ضغوط صعبة، في ظل الديمقراطية في إحدى المرات، حين كان وحيدا في معارضة مقترحات غير دستورية، ومرة تحت سطوة الحكم الاستبدادي الذي أطاح لبرهة بالديمقراطية في نهاية الحرب البيلوبونية، حين رفض أمر الاشتراك في القبض على رجل بريء (أعدم لاحقا). على ذلك، فإن ارتباطه بمعارضين للديمقراطية سيئي السمعة، خصوصا السيبياديس وقريبي أفلاطون كريتايس وتشارميدس، أدى إلى اتهامه بعد استعادة الديمقراطية بتهم مبهمة تتعلق بالفسق وإفساد الشباب، وإلى الحكم

عليه بالموت. وقائع محاكمته وتبعاتها خلدتها ثلاثة من أعمال أفلاطون، *Apology* وهي تصور مثالي لدفاعه في المحكمة، Crito التي تطرح أسبابه لرفض فرصة الهرب من السجن (التي يبدو أنها كانت متاحة) والنفي اللاحق له، ومحاورة *Phaedo* التي تعد رد فعل مثيرا للمشاعر لساعاته الأخيرة، موته، والخلود ثم تصور للموت الفلسفي المثالي.

الفلسفة. لا ريب أنه كان لسقراط تأثير أساسي، ربما الأهم، على تطور أفلاطون الفلسفي، لكن طبيعة التأثير يصعب تحديدها. لأن وسيلتنا الرئيسة للاتصال به هي أعمال أفلاطون، فإننا نواجه إشكالية تحديد التعاليم التي تبناها سقراط نفسه، إن كان ثمة تعاليم من هذا القبيل (انظر أعلاه). ثمة موقف متطرف مفاده أننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء عن آراء سقراط التاريخي، وآخر يرى أن أية آراء يعزوها أفلاطون إلى سقراط في أية محاورة كانت آراءه فعلا. كلا الموقفين عندي غير قابل لأن يدافع عنه. إن أرسطو يميز آراء أفلاطون عن آراء سقراط (*Metaphysics* 1078b 27-32) عبر عزو نظرية *المثل إلى الأول، حيث يقول إن سقراط لم يتبناها. بحسبان أن سقراط يعرض على اعتبار أنه يناصر تلك النظرة في *Phaedo* ومحاورات أخرى، يتضح أن أرسطو لا يركن في تلك المعلومة إلى المحاورات، ويعقل من ثم أنه علم إما من أفلاطون نفسه أو من مصادر أخرى في الأكاديمية أن النظرية لأفلاطون. لذا ليس كل ما في المحاورات سقراطي. ولكن هل ثمة ما هو سقراطي؟ في الفقرة نفسها يعزو أرسطو إلى سقراط عنايته بالتعاريف العامة وبطرح براهين استقرائية، في حين نجد أن كلا من أفلاطون واكسينوفون يعزوانها أيضا إلى سقراط. أيضا فإن كلا منهما يعزو إلى سقراط «المفارقات السقراطية»، أن الفضيلة هي الحكمة أوالمعرفة، وأنه لا أحد يقوم بفعل شائن بإرادته. ولأنه ليس لدينا ما يبرر الاعتقاد في أن تصور اكسينوفون لسقراط يركن إلى تصور أفلاطون، يعقل على الأقل القول بأن مناهج البرهنة تلك قد استخدمت، وأن تلك الآراء قد تم تبنيها من قبل سقراط التاريخي.

رغم أن سقراط يعرض على أنه يقر تلك الآراء عبر أفلاطون، فإنه لا يعرض في المحاورات، خصوصا المتأخرة، بوصفه فيلسوفا دوجماطيقيا (الراهن أنه اشتهر بالزعم بأنه لا يعرف شيئا)، ولكن بوصفه ناقدا، يستحث الآراء من محاوريه ويخضعها للتدقيق النقدي، الذي ينتهي عادة بدحضها عبر تبيان أنها تتعارض مع قضايا اتفقت الأطراف على صحتها. إن لنهج *elenchus (التي تعني باليونانية «الفحص») روابط وثيقة بالاستراتيجيات البرهانية المستخدمة من قبل السفسطائيين التي قاموا بتعليمها، كما أن أفلاطون معني بتوكيد أن سقراط لم يقصد من استخدامها تحقيق النصر في سباق المناظرة، بل لكي تفضي إلى فهم حقيقي بتطهير الشخص الذي يتعرض لها من المعتقدات الباطلة. يفترض ألا يكون البحث الفلسفي الممارس عبر هذا النهج منافسة بين خصوم (جدليا) بل بحث تعاوني عن البحث والفهم (*الديالكتيك). رغم أن مفهوم أفلاطون لمناهج الديالكتيك قد تطورت على نحو كبير عبر حياته، فإن مثال البحث النقدي التعاوني الذي يتم عبر الكلمة المنطوقة، ظل نموذجه الأمثل للفلسفة، ولدينا كل الأسباب التي تبرر أن تذكره لقوة المحادثات السقراطية هو ما أعطى لذلك المثال فتنته الدائمة عنده. أيضا فإن تأثير شخصية سقراط لم ينته مع أفلاطون. في الفترة الهلينستية رامت مختلف المدارس اعتباره قديسا راعيا، حيث لجأ الكلبيون إلى أسلوبه المتقشف في الحياة، والمرتابون إلى اعترافه بالجهل، والرواقيون إلى زعمه المفترض بأن الفضيلة هي الخير الحقيقي الوحيد. إننا لا نبالغ حين نقول إنه طالما بقيت السلامة الشخصية والفكرية مثلا مقنعة، فإن شخصية سقراط سوف تكون تجسيدا مناسبا لها.

سي.سي.و.ت.

B.S. Gower and M.C. Stokes (eds., *Socratic Questions* (London, 1992).

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, iii (Cambridge, 1969), pt.2.

G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates* (Garden City, NY, 1971).

Socrates: Ironist and Moral Philosopher (Cambridge, 1991).

*** السقراطية، المفارقة.** مزاعم عديدة طرحها أفلاطون على لسان سقراط سميت «بالمفارقات السقراطية»، لكن الزعم الذي يناسبه الوصف كأفضل ما تكون المناسبة هو المبدأ «لا أحد يقوم بعمل شائن بإرادته». هذا أكثر معقولية في صياغته اليونانية الأصلية، حيث الكلمة التي ترجمت «عمل شائن» تعني أيضا «يخطئ العلامة». إنه يستلزم أن كل الأعمال الشائنة إنما ترجع إلى عوز المعرفة، ولذا فإن ثمة صياغة أخرى للمفارقة تقول «الفضيلة هي المعرفة».

سي.جي.ف.و.

H.H. Benson, *Essays on the Philsophy of Socrates* (Oxford, 1992).

*** السقراطي، النهج.** نهج السؤال ـ الجواب في

التفلسف (الديالكتيك) الذي استخدمه سقراط في محاورات أفلاطون المبكرة (مثال *Euthyphro*) غالبا مصحوبا بتظاهر بالجهل (سخرية سقراط)، حيث يقوض زعم واثق أكثر مما يجب يقول به من يعتبر نفسه خبيرا. أحيانا يكون مفاد الفكرة تطهير العقل تمهيدا لتطوير لاحق لآراء أكثر مناسبة. بوجه عام، النهج السقراطي هو أي نهج فلسفي أو تدريسي يروم الحقيقة دون تغرّض عبر النقاش التحليلي.

أي.بيل.

*الفلسفي، البحث.

Leonard Nelson, *Socratic Method and Crotical Philosophy* (New York, 1965).

*** سقط متاع المدارس.**

«أنت من يتوجب عليه أن يرشدنا سواء السبيل؛
دعنا (درءا للعار) لا نُطعم بالمزيد
من بقايا الموتى القدماء،
ما تلتقطه الفلسفة،
الفلسفة! سقط متاع المدارس...

(Jonathan Swift, 'Ode to Sir William Temple', line 20)

الفضيلة، فيما يقول سوفت في هذه القصيدة الغنائية المطولة، تحطمت عند المنحدر، ولن يتسنى للحكمة القديمة أن تعيد تشكيلها. «التنقيب في مناجم الفلسفة العميقة الكئيبة» لا ينتج سوى بقايا لا حياة فيها. وهذا توكيد منحرف فيما يبدو لنظرية أفلاطون في التذكر. ربما يرتبط شجب القصيدة الوجودي تقريبا للأكاديميا بكون سوفت لم يتخرج إلا «بإجازة خاصة» ثلاث سنوات قبل كتابته إياها. يعلن عن أن وليام تمبل، الذي كان تعطّف بتوظيفه، الشخص المناسب لاكتشاف «أراضي الفضيلة المجهولة».

جي.أوج.

*** سكاكت، رتشارد (1941–). فيلسوف أمريكي،** أستاذ الفلسفة، النقد، النظرية التأويلية في جامعة الينوي في اربانا-شامبين. تفسح أعماله المجال لبعض الفهم بين الفلاسفة الذين يكتبون في الموروث «التحليلي» وما يسمى «بالفلسفة القارية الحديثة». يعرض كتابه Niezche (1983) على نحو لافت براهين على وضد معيارية الفلاسفة وتقويض الأخلاق الغربية بأسلوب ليس نيتشويا وإن احتفظ بكثير من تبصرات نيتشه. عبر كتاباه: *Hegel and After: Studies in Continental Philsophy between Kant and Sartre (1975)*Classical Modern Philosophers" Descartes to Kant (1984) تمكّن من جعل الفلاسفة الأنجلوأمريكيين أكثر وعيا بالحاجة لقراء الفلاسفة الأوربيين المحدثين.

س.ب.

*نيتشه.

*** السكان.** كم عدد الناس الذين يتوجب وجودهم؟ تقر *النزعة العاقبية وجوب زيادة القيمة إلى الحد الأقصى؛ من الخير أن نقوم بزيادة عدد السكان طالما أن الزيادة في القيمة الناتجة عن جعل الناس يعيشون حيوات جديرة بالعيش أعظم من النقص الذي قد يسبب ذلك في قيمة الحيوات السابقة؛ كما يتوجب زيادة السكان طالما أنه لم تكن هناك بدائل تزيد من القيمة الإجمالية. ينكر معظم منظّري الأخلاق هذه الرؤية، كونها تبدو أنها تجعل الإنجاب ملزما غالبا، وعلى وجه الخصوص كونها تضمّن أنه قد يكون ملزما زيادة السكان، حتى لو كان من شأن هذا أن يقلل من نوعية الحياة على وجه العموم، طالما أن مجمل الخير في العالم يستمر في الزيادة. يزعم بعض أنصار العاقبية، كبديل، أنه يتوجب علينا أن نزيد إلى الحد الأعظم متوسط القيمة نسبة لكل حياة معاشة. وفق هذا، تلزم زيادة السكان فقط إذا كانت كل حياة جديدة سوف تحتاز على قيمة تفوق الحياة المتوسطة. غير أن هذا يستلزم على نحو مناف للعقل أنه من الخطأ إيجاد حياة إذا كانت تحتاز على قيمة أقل من القيمة المتوسطة حتى إن كانت هذه الحياة جديرة بالعيش.

بسبب هذه المشاكل، يتبنى كثير من المنظّرين السياسيين الرؤية التي يقرها الفهم المشترك والتي تقر أنه يتوجب على الحجم الأمثل للسكان أن يحدد كلية بالإشارة إلى مصالح السكان الموجودين. لا مبرر لزيادة السكان من أجل من سوف يولدون. غير أن هذه الرؤية تغفل أمرا لا ريب في أهميته . أن أفعالنا الراهنة قد تؤثر في رفاهة من سوف يعيشون بعدنا. (للاطلاع على المزيد من التفاصيل، انظر المدخل الخاص بالأجيال القادمة). هكذا غيّر كثير من المنظّرين رأيهم كي يقروا أنه يتوجب حسبان مصالح السكان الراهنين والمستقبليين فحسب. أما مصالح السكان الممكنين فلا حسبان لها.

رغم بداهتها البادية، ثبت أن هذه الرؤية غير قابلة لأن يدافع عنها. إذا كان الناس المستقبليون هم الذين سوف يولدون بالتوكيد، في حين أن الممكنين هم الذين قد يولدون وقد لا يولدون، فثمة تداخل بين الفئتين فبعض ممن قد يولدون وقد لا يولدون سوف يولدون بالفعل. ولكن إذا كان بعض الناس أناسا مستقبليين

وممكنين، لن نستطيع التمييز على النحو المقترح بين الناس المستقبليين والممكنين. بدلا عن ذلك، قد نعرّف الشخص المستقبلي بأنه الشخص الذي سوف يوجد على نحو مستقل عن خيار المرء الراهن والشخص الممكن بأنه الشخص الذي قد يوجد وقد لا يوجد وقفا على نتاج خيار المرء. وفق هذا التمييز، الزعم بأن مصالح الناس الممكنين لا تحسب بدعم النتيجة المرغوبة التي تقر أن توقع أن يعيش المرء حياة جديرة بالعيش لا يوفر بذاته مبررا أخلاقيا لتسبيب إيجاده. المشكلة هي أن هذا يستلزم أيضا أن توقع أن يعيش الشخص حياة أسوأ من ألا يعيش إطلاقا لا يبرر تسبيب إيجاده، لأن وجود الشخص يتوقف على نتاج اختيار المرء.

ما يقره معظمنا أنه بالرغم من عدم وجود مبرر أخلاقي لتسبيب إيجاد الناس لمجرد أنهم سوف يعيشون حيوات جديرة بالعيش، ثمة مبرر للإحجام عن ذلك إذا كانت حيواتهم ليست جديرة بالعيش. لقد حاول منظّرو الأخلاق تحديد هذه الرؤية بطرق عديدة: مثلا بالركون إلى الزعم بأن الأخطاء تتطلب ضحايا، أو إلى عوز التماثل بين الإيذاء والإخفاق في النفع، أو إلى التمييز بين الفعل واللافعل. الإجماع يقتصر الراهن على أننا لم نحصل بعد على دفاع مناسب.

جي.مكم.

*الشخص، في، المؤثرة، المبادئ.

David Heyd, *Genethics: Moral Issues in the Creation of People (Berkeley, Calif., 1992).*

Thomas Hurka, "Value and Population Size", Ehics (1983).

Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), pt. 4 and app. G.

*** الاسكتلندية، الفلسفة.** للجامعات الاسكتلندية، حتى وقت متأخر، اعتبار خاص للفلسفة، التي كانت مادة إجبارية لكل شهادة. بدأ هذا الموروث في جامعة القديس أندروز، التي أسست في القرن الخامس عشر. في البداية عوّلت الجامعات على خبرات إنجلترا وفرنسا في تدريب أساتذتها، ولكن بحلول نهاية القرن السادس عشر، كانت مستعدة لطرح خبراتها الخاصة بها. قسّم المجال إلى المنطق، علم الظواهر الروحية، الفلسفة الأخلاقية، والفلسفة الطبيعية (العلوم الطبيعية). لم تكن هناك فكرة التخصص الحصري، ناهيك عن أن تشترطه أفضل النتائج. سياسة عدم التخصص هي التي مكنت هيوم، سمث، وريد، في أوج تطور الموروث، من الجمع على نحو متنوع بين علم النفس، الفلسفة الأخلاقية، البصريات، الرياضيات، علم الاقتصاد، التاريخ، والتشريع القانوني. ولكن بتطور العلوم الطبيعية وإصباح التمييز بين العقل والجسم أكثر إحكاما، تنامت شكوك الفلاسفة في اسكتلندا، كما في أي مكان آخر، حول اقتدار العلم من وجهة نظر فلسفية وركز عوضا عن ذلك على تطوير *المثالية الميتافيزيقية.

أول فلاسفة اسكتلنديين حظوا بشهرة جاءوا من الجنوب. إنهم دنس سكوتس (حوالى 1266-1308)، «الطبيب البارع»، وجون مير (أو الميجور، حوالى 1467-1550). كان الأول أكاديميا فرانسسكيا ألقى محاضرات في كيمبردج، أكسفورد، وباريس. كان عالم لاهوت أساسا، وقد قال بمذهب مميز في *الإرادة الحرة، حيث أكد إمكان الإيثار الحقيقي، وهي رؤية سوف يتبناها هيوم وزملاؤه. أما جون مير فقد تعلم في كيمبردج وحاضر في باريس، قبل أن يعود لتولي مناصب تدريسية وإدارية في موطنه الأصلي. يبدو أن نهجه لغوي - منطقي.

آنذاك، لم يكن هناك مفهوم التطور الفكري. لقد افترض أن كل ما يجدر بالمعرفة سلف أن بلغ بطرق إلهية أو اكتشفه اليونانيون الأقدمون. لم يتسن للإصلاح الخلاص من هذه الرؤية المتحاملة المتخلفة، بل لعله عززها، حيث فضّل الكتاب الكلاسيكيين من أمثال أفلاطون وشيشرون. تعينت الممارسة الشائعة في التعليق على أي نص يحصل عليه من النصوص القديمة، لاتينا كان أم يونانيا أم عبريا. هكذا لم ينتج القرن السابع عشر أي فيلسوف في استكتلندا، حيث دعمت الجامعات لتدريس دروس مهنية. كان الأكاديميون الاسكتلنديون، الذين لم يكونوا معزولين بأي حال، على دراية بالعبقريات القارية والإنجليزية، مثل القانوني الهولندي جروتيوس، الرياضي الفرنسي والفيلسوف الطبيعي ديكارت، والفلاسفة الطبيعيين الإنجليز نيوتن وبويل. أيضا أعجبوا بجون لوك، الذي أسس نظريته الابستمولوجية على العلم الطبيعي.

أزف وقت الإفادة من نظام تعليمي غير متخصص وإن كان قادرا على تبليغ أحدث الاكتشافات في الفلسفة الذهنية والطبيعية. كانت النتائج لافتة. في الفلسفة الذهنية نتج عن توكيد الشعور والحس بوصفهما مصدرين للاعتقاد الأعمال العظيمة التي قام بها هتشسون، هيوم، سمث وريد. لقد بين هتشسون لأول مرة أن الاستحسان الأخلاقي نوع من المتعة أو الرضا، ومن ثم ليس عقلانيا تماما. معنى الخير والشر عاطفي. لقد قبل هيوم هذا وبسط النزعة ضد - العقلانية بحيث أقر زعما متفردا

مفاده أن ثمة أنواعا مهمة من الاعتقاد الوجودي، مثل الاعتقاد في العلل، في *العالم الخارجي، و*الهوية الشخصية، غريزية وغير عقلانية. لقد بين أنه يستحيل إثبات العلة على نحو تام وأن الاعتقاد في العلة رد فعل انعكاسي اشتراطي وليس استنباطا منطقيا. أيضا الاعتقاد في العالم الخارجي، والهوية الشخصية، نتيجة ارتباط شرطي ولا سبيل لإثباته؛ وكذا شأن الاعتقاد في الله. أسي فهم آراء هيوم على نحو سائد باعتبارها ترتاب في كل أنواع الوجود غير المدرك حسيا، في حين أنه كان يقتصر على الإشارة إلى أن الاعتقادات بخصوص العالم، العلل، والهوية الشخصية تتجاوز كل الشواهد. يتفق ريد مع هيوم، رغم أنه ناقد إلى حد كبير له، في أن العقل ينتج معتقدات من مواد ليست مناسبة منطقيا، لكنها جيدة. في حين لم يكن هيوم وريد مرتابين بخصوص فائدة العقل اللاعقلانية، فقد كانا مرتابين بخصوص قدرة الفلسفة على أن تنجز ما هو أفضل في إثبات العالم الخارجي، العلل، والهوية الشخصية. لقد شعر البعض أنهم قللوا من شأن العقل ونبل مجالهم. هكذا استخف كانت من الاسكتلنديين، وإن شكر فضلهم في كونهم أيقظوه من سباته الدوجماطيقي، وجادل بأنه بمقدور الفلسفة أن تبرر الاعتقاد في العالم الخارجي، السببية، والهوية الشخصية، بوصفها افتراضات ضرورية للفهم الموضوعي. لم يرتب هيوم وريد إطلاقا في الحاجة إلى مثل هذه الافترضات، لكنهم اعتقدوا محقين أنه من البين أن مثل هذه الحاجة ليست دليلا على صحتها.

في اسكتلندا القرن التاسع عشر تم القيام بما يمكن القيام به بخصوص رد *«الفهم المشترك» الذي قال به ريد على ارتيابية هيوم (وليام هملتون مثلا انتقد ريد، لكنه قبل واقعيته كما قبل قيود هيوم الامبيريقية على المعرفة). بيد أن بذور المثالية السامة، التي كانت موجودة أصلا عند هيوم وريد، ترعرعت بمساعدة الفلسفة الألمانية. لقد قيل إنه إذا كانت المادة موجودة، فإنه لا سبيل لمعرفتها بذاتها (جي.ف. فيرير). إننا لا نعرف سوى المظاهر. هكذا أصبحت العلوم الطبيعية، التي كانت تعد أصلا جزءا من الفلسفة، تعتبر خلوا من الأهمية الفلسفية بسبب عجزها المفترض عن تجاوز المظاهر. على ظل هناك ارتباط قوي بين علم النفس والفلسفة، استمر حتى القرن العشرين، حيث اعتقد أن علم النفس، دون سائر العلوم، هو الأقرب للواقع الروحي.

ف.هـ.

*الإنجليزية، الفلسفة؛ الإيرلندية، الفلسفة.

A. Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy* (Edinburgh, 1990).

G.E. Davie, *The Democratic Intellect* (Edinburgh, 1961).

James M'Cosh, *The Scottish Philosophy* (London, 1875).

* **سكروتن روجر (1944–).** فيلسوف بريطاني كانت أول أعماله في علم الجمال، وكانت دراساته في الخيال الجمالي وجماليات المعمار أعمال مكرسة في هذا الحقل. جادل في أول كتبه بأن *الأحكام الجمالية ترتهن في صحتها باستجابة ذاتية، حيث الخيال هو المفهوم المركزي في تحليل هذا الوضع الذهني. عارض الحداثوية المعمارية، رابطا القيمة الجمالية باعتبارات أخلاقية. تغطي كتاباته نطاقا واسعا، يشتمل أيضا على علم الأخلاق، الفلسفة السياسية، تاريخ الفلسفة، وفلسفة الثقافة. دفاعه عن *المحافظية السياسية والموروث الثقافي يرتبط كثيرا بنظريته في علم الجمال والأخلاق، حيث تستبان نزوعاته الكانتية. في الآونة الأخيرة تحدى الحدود العرفية التي تقول بها الفلسفة التحليلية، في أعمال ليس أقلها كتابه في الرغبة الجنسية.

سي. جي.

Roger Scruton, *Art and Imagination* (London, 1974).

* **سكولم، مفارقة.** تكون المجموعة قابلة للعد إذا كانت متناهية أو لها نفس حجم الأعداد الطبيعية، أصغر الفئات اللامتناهية. ثمة مبرهنة في *نظرية الفئات تعزى إلى كانتور تقر أن فئة *الأعداد الحقيقية ليست قابلة للعد؛ هناك أعداد حقيقية أكثر من الأعداد الطبيعية. غير أن مبرهنة لوينهايم ـ سكولم تقر أنه إذا كان لفئة من الجمل (من الرتبة الأولى) قابلة للعد نموذج أصلا، فإن لها نموذجا مجاله قابل للعد في أفضل الأحوال. مكمن المفارقة في أنه إذا كان التحليل الحقيقي متسقا، فإن له نموذجا قابلا للعد. وعلى نحو مشابه، إذا كانت النظرية متسقة، فإن لها نموذجا قابلا للعد يحقق إقرارا مفاده أن أحد عناصره ليس قابلا للعد. تسمى مثل هذه النماذج «باللاقياسية». حقيقة أن نموذج نظرية الفئات يحقق إقرارا مفاده أن الفئة غير قابلة للعد لا يستلزم سوى أنه ليست هناك دالة في النموذج تقوم بمناظرة الأعداد الطبيعية مع «عناصر» الفئة. إنها لا تستبعد وجود مثل هذه الدالة ـ خارج النموذج. يعتقد أن المفارقة تثير شكوكا حول ما تشير إليه تعبيرات من قبيل «العدد الطبيعي»، و«متناه». بأي معنى نستطيع القول إن النماذج اللاقياسية سالفة الذكر «ليست مقصودة»؟

س.س.

*الاستيفاء.

Thralf Skolem, "Einige Bemerkung zur axiomatischen Begrundung der Mengenlher"; tr. As "Some Remarks on Aximatized Set Theory", in Jean van Heijenoort (ed.), From *Frege to Godel* (Cambridge, Mmass., 1967).

* **سكيما** (schema). حرفيا تعني الشكل، النمط، الصورة، وجمعها .schemata, schemas في المنطق السكيما تعبير، غالبا ما يكون جملة، حذفت منه مجموعات لفظية بعينها واستعيض عنها بفراغات أو على نحو أغلب «بحروف سكيماتية»، يتحدد دورها في أن تكون علامات أمكنة يمكن لأية مجموعة لفظية من النوع المحذوف أن تشغلها؛ مثال "P", "F", "G" في «إذا ليس P فـ P"، «تنتمي G إلى F ما» $(\exists x)(Fx \wedge Gx)$ شيء ما يتصف بأنه F و G") بعض السكيماتا *صيغ، أي لا تشتمل على ألفاظ. ولكن هناك أيضا صيغ تحتاز على معاني، مثال الجملة الصادقة $(\forall x)(x = x)$ («كل شيء مماه لنفسه»)، أو التعبير الدالي «(2»؛ في حين لا تعني السكيماتا شيئا، ومن ثم تعجز مثلا عن أن تكون صادقة أو باطلة . ما لم يتم استبدال حروفا بدلا منها أو (كما يقول البعض) يتم تأويلها. يختلف دور الحرف السكيماتي عن دور *المتغير التكميمي، رغم أن الحرف نفسه قد يقوم بالدورين معا.

سي.أي.ك.

W.V. Quine, *Methods of Logic, 3rd edn.* (London 1974).

* **السلب والسلب المزدوج**. السلب (أو النفي) هو الإنكار. حين ينكر المرء شيئا، (1) فإنه يقوم بفعل، (2) وإقراره (أي ما يقره بفعله ذاك) حالات سلب. (3) القضية، حتى إن لم تستخدم في إقرار أي شيء، هي سلب قضية أخرى حين، حال إقرارها، تنكر، أي تكون نفي، ما تثبته الأخرى، حال إقرارها. أداة النفي أو أي تعبير آخر، مثال «لا»، هي أداة بمقدورها (فضلا عن أشياء أخرى وحين توضع في المكان المناسب) أن تغيرها إلى جملة تناسب إنكار الشيء نفسه. (4) الجملة المنفية الناتجة تسمى أيضا نفيا.

هل سلب سلب س يتكافأ مع س؟ هذا يتوقف على ماهية السلب، ومن ثم يتوقف على ما تعنيه أدوات السلب. في المنطق الإجابة التقليدية هي «نعم»، ومن ثم فإن عمليات حذف السلب المزدوج أو تقديمه مسموح بها. أما المنطق الحدسي فيحول دون عملية الحذف.

سي.أي.ك.

*المنطق الحدسي.

G. Frege, 'Die Verneinung', *Beitrage zur Philosophie des dedutschen Idealimus* (1919), tr. P.T. Geach as 'Negation', Translations from the Philosophical Writings of Gotlob Frege, ed. P.T. Geach and M. Black (Oxford, 1952).

5th. Price, 'Why 'Not'?', P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

* **السلطة**. شخص أو جماعة لديها الحق بالقيام أو بطلب شيء ما، بل حتى الحق بطلب قيام الآخرين بشيء ما.

في العادة، ولأسباب مقنعة، تناقش السلطة صحبة «القوة»، ليس فقط لأن المفهومين يتداخلان بطريقة مربكة، بل لأن كل منهما ضروري لأي تحليل مناسب للأنظمة السياسية والقانونية.

وبالطبع، تستخدم لفظة «السلطة» في سياقات مغايرة للقانون والسياسة. إننا نتحدث في مختلف السياقات عن كون الناس «في موضع سلطة»، «يحتازون على سلطة» و«خولت لهم سلطة». يتعين القاسم المشترك بين تلك الاستخدامات في الفكرة الأساسية المتعلقة باحتياز نوع من الحق أو الأهلية من قبل السلوك وفق طريقة بعينها، أو أن السلوك يعتبر بمعنى ما «مشروعا» (وهذا مفهوم آخر يتعلق بالسلطة بشكل أساسي).

يسري هذا التحليل أيضا على تصور ماكس فيبر للسلطة الذي أثر كثيرا على النظرية الاجتماعية. يميز فيبر بين **ثلاثة أنواع** من السلطة: العقلانية ـ القانونية، التقليدية، والكارزمية. في السلطة العقلانية ـ القانونية حق إعطاء الأوامر أو السلوك بطريقة بعينها مستمد من منصب أو دور تقوم به الجهة المعنية في إطار مجموعة من القواعد تحدد الحقوق والواجبات. وجود السلطة التقليدية راجع إلى أن من يقبل السلطة يعتبرها مستمدة من موروث مقدس طويل يكرس طاعة القائد. توجد السلطة الكارزمية حين تمكّن قدرة استثنائية صاحبها من جعله متبوعا أو مطاعا، حيث تعتبر تلك القدرة سبيلا لوهبه حق القيادة. (يتوجب إضافة هذه العبارة الأخيرة، وإلا كانت السلطة الكارزمية مجرد قوة زعامية).

ترتهن فعالية السلطة باحتياز صاحبها على قوة. بيد أن ثمة فرقا بين السلطة والقوة. قد تكون حكومة المنفى شرعية، أو تكون لها سلطة أو شرعية، في حين يستحوذ الحكام الفعليون على القوة وتعوزهم السلطة. ولكن رغم صحة هذا بنصه، فإن الموقف أعقد مما يفترضه ذلك التمييز الأنيق. قد يكون المدرّس في

موضع سلطة دون أن تكون لديه سلطة على تلاميذه. هذا لا يعني فقط أنه لا قوة لديه يؤثر بها عليهم، بل يعني أيضا أنهم لا يعتبرونه شرعيا. الأمر ذاته قد يحدث في السياسة. تفسير المفارقة يكمن في فصل تم بين نوعين من الشرعية: شرعية تتم عبر القوانين وأخرى تتم عبر الاستحسان الشعبي. ثمة تعقيد آخر في تمييز السلطة عن القوة. قد يكمن مصدر قوة الجماعة في حقيقة كونهم في موضع سلطة. نستطيع إذن أن نقر أن السلطة هنا «أساس قوتهم» (كما توصف أحيانا)، تماما كما أن الثروة، القدرة العسكرية، أو الجمال الجسدي قد يكون أساسا للقوة. وفق هذا النهج، نستطيع جعل «القوة» المفهوم المهيمن، بحيث تكون السلطة فرعا من القوة، وثمة منظّرون في علمي السياسة والاجتماع يتبنون هذا النهج. غير أنه غالبا، ولعله من المفضل فلسفيا، ما تتم المقابلة بين السلطة بوصفها شرعية أو باعتبارها مفهوما معياريا، والقوة بوصفها واقعا أو مفهوما سببيا، بحيث يجوز أحيانا التداخل بينهما. ليس هناك تمييز متسق يمكن اشتقاقه من الاستخدام العادي أو الخطاب السياسي والقانوني، ويبدو أنه لا مناص من افتراض بعض الاشتراطات.

يبقى لدينا مفهوم في «السلطة» يتوجب اعتباره. قد نتحدث عن شخص ما بوصفه سلطة [حجة] في الطيور أو في القرن السابع عشر. غير أنه بالمقدور استيعاب هذا المعنى ضمن تحليلنا. لقد تخطت السلطة اختبارات معتدا بها، ونشرت دراسات في المجلات وألفت كتبا تؤهلها لإبداء رأيها.

ر.س.د.

1st. de Crespingny and A. Wertheeimer (eds.), *Contemporary Political Theory* (London, 1970).

2nd. C.J. Friedrich (ed.), *Authority: Nomos*, i (New York, 1958).

J. Raz (ed.), *The Theory of Social and Economic Organization*, tr. A.M. Henderson and Talcott (New York, 1947).

* **السلفية، العلاقة.** علاقة ناتجة عن التحويل المنطقي لعلاقة معطاة. تقوم العلاقة السلفية ع بين الشيئين س، ص إذا وفقط إذا إما س تتعلق عبر ع ب ص، أو س تتعلق عبر ع ب م ما، تتعلق بدورها عبر ع ب ص، أو س تتعلق عبر ع ب م، تتعلق عبر ع ب م ما، تتعلق بدورها عبر ع ب ص، أو .... هكذا تكون «سلف» سلفية «والد» وتكون «أقل من» . حين تقتصر على الأعداد الطبيعية . سلفية «السابق المباشر». تقر مدرسة فريجه أنه يمكن لسلفية العلاقة أن تعرّف صراحة، دون أية نقلات منطقية فجائية، ضمن منطق الرتبة الثانية.

أي.جب.

G. Boolos, *'Reading the Begriffsschrift'*, Mind (1985).

* **السلوكية.** مجموعة مرتبطة من التعاليم يجمعها انشغال ميتافيزيقي حول الثنائية وآخر ابستمولوجي حول منزلة التعبيرات الذهنية (حتى حين لا تكون محصنة بميتافيزيقا ثنائية). *الإجرائية، *الوضعية، والسلوكية مذاهب متأثرة صممت، في حالة علم النفس، كي تجعله جديرا بالاحترام العلمي. هكذا يعتبر علم النفس، الذي وصف تقليديا بأنه علم العقل، علم السلوك، حيث يفهم السلوك على أنه يقتصر على الأنشطة «القابلة للملاحظة» التي يقوم بها الكائن العضوي، أو يفهم بطريقة أكثر شمولية . في حالة «السلوكية المتطرفة» التي يقول بها ب.ف. سكنر. بحيث تعد «الوقائع الخصوصية»، من قبيل التفكير والشعور، رغم أنها غير قابلة للملاحظة المباشرة، أنواعا من السلوك القابل لأن تسري عليه القوانين السارية على السلوك الأكثر وضوحا وعلانية. يتضمن كل نمط من أنماط السلوكية تحديا «للواقعية الذهنية»، لطرائقنا العادية في التفكير في العقل والذهنية. بعض من أهم التعاليم السلوكية تشتمل على التالي:

السلوكية الإجرائية. معنى التعبير الذهني مستنفد من قبل العمليات القابلة للملاحظة التي تحدد استخدام ذلك التعبير. لذا، فإن «س عطشان» تعني أنه سوف يقول إنه عطشان لو سئل في هذا الخصوص، وسف يشرب ماء لو أتيحت له الفرصة، وهكذا.

السلوكية المنطقية. التعبيرات الذهنية تعبيرات نزوعية. أن تقر أن: س عطشان»، هو أن تضمّن، فضلا عن أشياء أخر، أنه من المرجح أنه سوف يقول إنه عطشان لو سئل عن هذا الأمر، سوف يشرب لو تسنى له ذلك، وهكذا. الفرق بين التعليمين أن الأول ينكر وجود أي «معنى إضافي» لمفهوم العطش يتجاوز ما تستلزمه الملاحظات المستعملة في تحديد استخدامه؛ في حين الثاني يجوّز كون مفهوم «العطش» قد اختزل جزئيا فحسب إلى الوقائع الملاحظة التي تبرر استخدامه، ومن ثم فإنه يقر وجود معنى إضافي مشروع يشير إلى «حالة» داخل الكائن العضوي، الحالة النوعية الخاصة «بكونه عطشانا» على سبيل المثال.

السلوكية الميثودولوجية. رغم وجود وقائع سيكولوجية خصوصية، بمقدور «علم النفس»، الذي يعتبر علم السلوك، تنكب الحديث عنها، ويحتفظ من ثم بأهليته العلمية. الفكرة الأساسية أشار إليها ب.ف.

سكنر في كتابه *Science and Human Behavior* الذي صدر عام 1953، ثم قام طورها كارل همبل الذي أسماها «مأزق المنظر». على افتراض أن الوقائع الخصوصية غير القابلة للملاحظة تؤدي وظيفة الربط بين المؤثرات والاستجابات بسبل قانونية، نستطيع، تحقيقا لمقاصد علم النفس، اعتبار العقل صندوقا أسود، بحيث نلاحظ آثار البيئة على السلوك، ونقوم بالتنبؤ بالسلوك وتفسيره وفق ذلك.

السلوكية المتطرفة. التعليم الذي يقر أن السلوك قد يكون قابلا للملاحظة أو قد لا يكون (من منظور صيغة الغائب)، ولكن يمكن تحليل الاثنين ضمن إطار علم النفس السلوكي الحقيقي. في مقال «Behaviorism at 50'» الذي صدر عام 1964، يقول سكنر «إنه من المهم بشكل خاص أن يواجه علم السلوك إشكالية الخصوصية. بمقدوره أن يقوم بذلك دون أن يتخلى عن موقف السلوكية الأساسي. غالبا ما يتحدث العلم عن أشياء ليس بالمستطاع رؤيتها أو قياسها... إن الجلد ليس فاصلا مهما إلى ذلك الحد». بحلول السلوكية المتطرفة، تستبان المحاولة التي يقوم بها سكنر دفاعا عن مبدأ يقر أن كل السلوكيات، العلنية والخصوصية على حد السواء، محكومة بقوانين الارتباط الشرطي الكلاسيكية (كما أوضحها بافلوف وواطسون) أو الارتباط الشرطي الفعال (كما أوضحها ثورندايك وسكنر نفسه). يجادل سكنر بأن التفكير، التخيّر، واتخاذ القرارات . التي تصمت حيالها صيغ من السلوكية أكثر تطرفا . يمكن أن تحلل بوصفها سلوكيات خصوصية ذات علاقات سببية بالسلوك العلني وتمتثل لمبادئ الارتباط الشرطي الفعّال الأساسية. رغم هذه الشمولية في أحكامه، ظل سكنر إلى يوم وفاته يقاوم الإعجاب بالتطورات التي أنجزها علم النفس المعرفي، فقد اعتبره معوزا للقواعد الابستمولوجية وجهولا بالإسهامات التي تعزى إلى تعاليم السلوكية التقليدية والفعّالة الحقيقية. وبالرغم من أنه ليس هناك صيغة للسلوكية تشكل موقفا مقبولا ضمن فلسفة العقل، يظل معظم الفلاسفة يعتقدون أن التعبيرات تحصل على أقل تقدير على جزء من معانيها من ارتباطاتها بالأسباب والنتائج القابلة للملاحظة.

أو.ف.

*الوظيفية؛ النفس، علم، والفلسفة.

Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1949).
B.F. Skinner, *Science and Human Behavior* (New York, 1953).
———, *About Behaviorism* (New York, 1974).
L.D. Smith, *Behaviorism and Logical Positivism* (Stanford, Calif., 1986).

*** الإسلامية، الفلسفة.** مؤسسة أساسا على الترجمة العربية للنصوص اليونانية، وهي تغطي نشأة وتطور فكر فلسفي توفيقي لكنه منظومي في العالم الإسلامي، من الأندلس حتى الهند، بدءا من القرن التاسع حتى اليوم. معظم الأعمال كتبت بالعربية أصلا، وإن كتب كثير منها بالفارسية. رغم أنه هيمن عليها في فترة تكوينها علماء الكلام الأشاعرة، الذين تأثروا بقضايا النقل والعقل في اللاهوت المسيحي (مثال اوريجين ويوحنا الدمشقي)، فإن الفلسفة الإسلامية لا تشكل دينا، كما أنها لم تكن «خادمة لعلم اللاهوت». لقد كان معظم ممارسيها مسلمين من مختلف المرجعيات الثقافية والاجتماعية واللغوية، ولكن كان هناك عدد لا يستهان به من المنتمين إلى أديان أخرى.

فترة التكوين: نهاية القرن الثامن إلى منتصفه: تركز النشاط الفلسفي في هذه الفترة في أكاديمية بغداد الجديدة (بيت الحكمة)، وقد اشتهرت هذه المدرسة، بسبب دعم الخلفاء، خصوصا المأمون (الذي حكم بين عامي813–33) بتسامحها الأكاديمي وحرية البحث العلمي فيها. أسهم مثقفون ممثلون لكل الدول التابعة في المراكز التي كانت تدعمها الدولة، حيث سعي وراء تشكيل رؤية شاملة في العالم تدعم الإمبراطورية. أفصحت بعض الجماعات المتطرفة عن شكوكها في سلطة الخلفاء، فأثارت قضايا سياسية محرجة (عني بها لاحقا متكلمون من أمثال الباقلاني والبغدادي) وإشكاليات نظرية (اهتم بها لاحقا الفارابي وابن سينا). ساد البحث الفلسفي في الإسلام، وظل إلى الآن جدلا عقلانيا حول مجموعة من المسائل . النزعة المشبهة وعلم الله، الخلق، النبوءة، الإرداة الإنسانية الحرة، والخلود. خلافا لتطورات طرأت لاحقا في الفكر الغربي، ظلت الفلسفة الإسلامية منذ ذلك العهد منشغلة دوما بتشكيل وتنقيح أنساق شمولية تستهدف صراحة إثبات السلامة الأكسوماتية لحقائق منطقية، ميتافيزيقية، نبوئية، وروحية.

في هذه الفترة، طرح الكندي مشروع استخلاص سلامة الحقيقة الموحى بها، رغم أنه كان يؤيدها. إسهامه الأساسي إنما يتعين في مطابقة نصوص يونانية وإصلاح ترجمتها العربية، حيث حدد هو نفسه هويتها. تشتمل هذه على إعادة صياغات كثيرة لأعمال فلاسفة سبقوا سقراط، كتب أفلاطون *Law, Timaeus, Republic*، وربما *Phaedo* فضلا عن نصوص أفلاطونية أخرى؛

معظم الأعمال الأرسطية باستثناء Politics؛ نصوص أفلاطونية ـ محدثة منتقاة، ارتكبت أخطاء في نسبتها (خصوصا أجزاء من كتاب أفلوطين *Enneads*، الأجزاء IV-VI، التي حُسب أنها «لاهوت أرسطو»)، وأعمال كتبها فرفريوس وبروكلس. أيضا هناك نصوص وأجزاء أخرى، تشتمل على فقرات من المنطق والفيزياء الرواقية المرتبطة بمدارس متأخرة في العصر القديم في الاسكندرية وأثينا؛ حواشي أرسطية مهمة، خصوصا تلك التي كتبها الكسندر الافروديسي صحبة تأويلاتها الأفلاطونية ـ المحدثة.

تأسس نهج الكندي التوفيقي على النظريات الأفلاطونية ـ المحدثة في الفيض ومفهوم الواحد، الميتافيزيقا الأرسطية في السببية والمعرفة الفكرية، وتعاليم أفلاطون في النفس والنهج الديالكتيكي. استخدم المنطق الأرسطي في بحث الإشكاليات المعرّفة هيلينيا، فضلا عن المجموعة «الجديدة» من القضايا المهمة نسبة إلى النقل الإسلامي. جادل الكندي دفاعا عن الخلق من عدم بوصفه نوعا من الفيض، لكنه ليس سببية طبيعية، حيث تم خلق الوجود الأول من قبل إرادة الله السرمدية. في فترة لاحقة، رفضت أو عدلت براهينه وبعض من لوازمها، لكن أعماله، خصوصا في الفلسفة النظرية، إنما تصف أسس الفلسفة الإسلامية.

الفترة الخلاقة: من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر: بروز الآراء ضد ـ العقلانية التي ناصرها الأشعري (912)، فضلا عن الحوادث السياسية والحركات الشعبية، عملت على الحد من عنفوان الحماس الإسلامي للكشف العلمي، في حين حدثت تطورات رادكالية في مجالات من قبيل الرياضيات الحسابية وعلم الفلك. غير أن فيلسوفين من فلاسفة هذه الفترة، الفارابي وابن سينا، قابلا هذا التحدي بالتوفيق بين العقل والنقل، حيث طرحا أفكارا جديدة، ونقحا الأسلوب والتحليل الفلسفيين. ثمة ثلاثة ابتكارات واعدة شهدتها تلك الفترة:

1. حواشي الفارابي على نصوص أرسطو في *Organon* التي تعرّف مجموعة من المصطلحات المنطقية العربية القياسية وتحسّن من المناهج الصورية. أعماله الفنية المستقلة، من قبيل الألفاظ المستخدمة في المنطق، وكتاب الحروف، تصف بنينة لغوية جديدة وتقوم بمعاينة السبل المختلفة التي تكون عليها الأشياء. غير أنه خلافا للتطورات التي حدثت في الفلسفة الغربية، اعتبر المنطق مجرد أداة للبحث الفلسفي، ولم يتطور بوصفه علما مستقلا.

2. ابتكر الفارابي أول أعمال في الفلسفة السياسية الإسلامية ضمن سياق الدين الإسلامي. كتاباه تحصيل السعادة والسياسية المدنية جديدان في نقاشهم الاصطلاحي للنبوءة والخلق، وأدوار المشرع والقانون الإلهي في المدينة. إنه يعيد تعريف تلك المجلات ميتافيزيقيا بوصفها علم السياسة، واعتبرت سبل اكتساب السعادة وتأسيس حكم عادل الغاية النهائية للفلسفة. أشهر أعمال الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تفصّل في مذهب الحكم العادل عبر تشجيع الخطاب الفلسفي في البحث في النبوءة والقانون، الذي أثر في معتقدات وسلوكيات المجتمع الإسلامي بأسره. إن هذا العمل يصف نظرية في المعرفة مؤسسة على نظريات أرسطية في المعرفة الفكرية والعقل الفعال حيث المعرفة النبوية البشرية ليست مقيدة بإرادة الله. إن هذه النظرية في المعرفة، التي قام ابن سينا لاحقا بتنقيحها وإعادة صياغتها في شكل نظرية موحدة في النبوءة، تشكل أحد أهم مكونات الفلسفة الإسلامية. إنها ترشد مذهب الشيعة السياسي في القرن السادس عشر وتعديلاته اللاحقة، حيث أثيرت المدينة الفاضلة لوصف حكم عادل ملهم إلهيا يسيره الحاكم ـ الفيلسوف، «الوصي على القانون». خلافا للفلسفة الغربية، لا يتفرع علم السياسة إلى فرع في الدراسة الاجتماعية، بل يظل علما ميتافيزيقيا حتى الآن.

3. يقوم ابن سينا بتعريف الفلسفة المشائية الإسلامية في أول مادة شاملة ومستقلة في هذا الموضوع. ترجمت معظم أعماله في فترة لاحقة إلى اللاتينية وقد استخدمت براهينه من قبل مؤلفين مدرسيين من بيكون حتى أوكام. يتميز ابن سينا عن أسلافه بقيامه بإعادة التوليف بين مختلف المواضيع الفلسفية، مضيفا براهين جديدة ومنقحا براهين قديمة. إنه يدمج النظرية السياسية في ميتافيزيقا يعيد تركيبها، واصفا النبوة بأنها نظرية عامة في المعرفة الفكرية قادرة على وصف الخبرة الصوفية. تمييزه الأنطولوجي بين الكائن العارض والضروري أصبح تعليما مقبولا. إنه أول مفكر يطرح النظرية السيكولوجية التي تقر أن الفرد الذي تعوزه المؤشرات المكانية والزمانية سوف يؤكد ضرورة نفسه بوصفها أداة لتحديد هويته الذاتية وأن مخيلة النفس النشطة مسؤولة عن الشعور بالألم والمتعة عقب عزلها عن الجسد. نظريات ابن سينا في المعرفة النبوية، المؤسسة على مفاهيم العقل الإلهي والتأويل القرآني، قبلها علماء الأديان. لقد أصبح ابن سينا وتلاميذه، منهم الجرجاني وباهمنيار، يعرفون بالمشائين المسلمين،

حيث أسسوا أول مدرسة إسلامية حقيقية في الفلسفة. خلافا للديكارتيين، الكانتيين، الهيجليين، وسائر الذين قاموا بتغيير الفلسفة الأرسطية في الغرب، استمرت الفلسفة المشائية الإسلامية بوصفها أحد المناهج الرئيسة في البحث الفلسفي. تظهر الكثير من التعديلات الاصطلاحية في حواش كتبت على نصوص ابن سينا، لكن النسق الفلسفي الأساسي لم يمس إلى يومنا هذا.

فترة إعادة التشييد ورد الفعل: من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر. ثمة تيارات فلسفية وفكرية متعددة شهدتها هذه الفترة، التي تميزت بظهور علم كلام الأشعرية الذي قال به الغزالي. بعد سقوط الخلافة العباسية على أيدي الفاتحين المغول (القرن الثالث عشر)، استمرت الفلسفة الإسلامية في مراكز فكرية متعددة، انتشرت حتى في الغرب. في القرن الرابع عشر، انتشرت التقليدية الأصولية عبر مجادلات ابن تيمية الانتقائية، حيث دعا المؤمنين إلى تخليص الإسلام من كل أنواع البدع. لقد أعاق هذا من انتشار الفلسفة في الإسلام إلى مدى لم يعرفه الغرب في الفترة اللاحقة للعصر الوسيط.

ظهر نوعان من الكتابة الفلسفية في المدن الأندلسية مثل قرطبة واشبيلية في القرن الثاني عشر: الأعمال الفلسفية التي كتبها ابن باجة (المتوفى عام 1138)، ابن طفيل (المتوفى عام 1185)، وتعاليم الفارابي السياسية المطروحة وفق نزعة تشاؤمية؛ والحواشي الأرسطية التي أعدها ابن رشد، الذي يسمى «الشارح» في النصوص اللاتينية، والتي تشكل ذروة التعديلات الفلسفية الوسيطية للبراهين الأرسطية.

في الشرق، تشكل فلسفة الإشراق، التي أنشأها السهروردي، أكثر استجابات الفلسفة الإسلامية نجاحا لموقف هذه الفترة الرجعي. يطرح السهروردي نسقا واضحا سهلا، يدعو لحكم المستنير الملهم إلهيا، الذي يظهر في كل عصر، الذي تظهر عليه علامات المعرفة والقوة، بحيث يصبح سلطة تخدم الحكام أو حماة العدالة «المخبئين». ما لبث علماء الشيعة في القرن السادس عشر أن تبنوا فلسفة الإشراق واستخدموها في تشكيل مذهب الشيعة السياسي. إنه يظل إلى الآن أحد ثلاث مدارس الفلسفة الإسلامية المقبولة، وهو يشتمل على ابتكارات اصطلاحية كثيرة في كل مجال. أفكار جذيدة في الأنطولوجيا والكوزمولوجيا تتضمن نور الجواهر الكوزمولوجي ومتصلة الزمان ـ المكان، حيث ينطبق الزمان المقاس والمكان الإقليدي على المجال المادي، والزمان دون قياس والمكان اللاإقليدي يحددان مجالا منفصلا يسمى [*mundus imaginallis* العالم المتخيل]

خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر، ظهر نوع جديد من الأعمال الفلسفية على يد علماء اللاهوت استمر إلى اليوم. الدافع الأكثر أهمية لتلك الأعمال هو طلب الغزالي من المتكلمين الدفاع عن الإيمان ضد الفلسفة العقلانية عبر استخدام أساليب ولغة الفلسفة. ثمة نصان كتبهما أثير الدين البحاري (توفي عام 1264)، المرشد في الفلسفة، وحاشية على الايساغوج، حددا نطاق المواضيع ولغتها، وأوضحا الجوانب الممنوعة في الفلسفة. من ضمن أكثر الأعمال نجاحا من وجهة نظر فنية نذكر الشمسية لدابرين غازفيني (المتوفى عام 1276)، الذي عرض في كتاب نيكولا رتشر *Temporal Modalities in Arabic Logic* (Dordrecht, 1967)، والذي يشتمل على أدق نقاش قبل العصر الحديث لمنطق المقاميات.

فترة النهضة: القرن السادس عشر إلى بداية القرن السابع عشر. تتزامن هذه الفترة مع حكم الصفديين في إيران، الذين كرسوا الشيعة دينا للدولة، أساسا كإجراء دفاعي ضد فتوحات الإمبراطورية العثمانية السنية. قامت المراكز الصفدية الثرية بتمويل المنح التعليمية والحرية العلمية. تعينت النتاجات الأساسية في خلق فكر شيعي مؤسس على مصادر متعددة، تكرست سلطته عبر نظريات ابستمولوجية موحدة تجمع بين مفاهيم مشائية وإشراقية؛ يناظرها موروث قانون مؤسس على سلطة الوحي.

من أبرز مفكري المرحلة نذكر ميرديميد؛ تلميذه المنادى به الملا الصدري، وأعضاء آخرون من مدرسة الأصفهاني؛ مر فندرسكي والشيخ بهائي، الذي امتاز بسبب اكتشافاته العلمية الرياضية. كل أولئك أسهموا فيما أصبح إعادة تشكيل منظومية سماها الملا الصدري «بالفلسفة الميتافيزيقية»، التي استمرت إلى الآن بوصفها المدرسة الفلسفية المستقلة الإسلامية الثالثة. كانت الميتافيزيقا الإسلامية مستقلة بنائيا عن النسقين المشائي والإشراقي، وهي تتميز بتوكيد مفرد على مسألة الوجود. تحفة الملا الصدري المستقلة الرائعة هي عمله الضخم *The Four Intellectual Journeys.* يبدأ الكتاب بدراسة الوجود، وهو يرد الموضوع التقليدي في الفيزياء أساسا لدراسة الزمن، المقام، والحركة. يطرح نظرية معدلة من خمس مقولات عبر نظرية موحدة تسمى «جوهر الحركة ـ في ـ المقولة»، توظف في تفسير نظرية موحدة في الوجود، كما تطبق في تحديد نظرية موحدة في

المعرفة، وأخيرا في تفسير الخلق بوصفه «حركة جوهرية» فوق - طبيعية، غير مسببة بعيدا عن الواحد في زمن الديمومة، وهو مفهوم درّسه مير ديميد الذي اشتهر بنظرية الخلق بوصفه «حدوثا دهريا».

الفترة بعد - الوسيطة: منذ بداية القرن السابع عشر حتى الوقت الحاضر. يمكن تمييز أحدث فترات الفلسفة الإسلامية بموروث مدرسي استمر حتى الآن. رغم أن معظم فلاسفة هذا العصر لم يدرسوا تماما، ثمة قائمة تصنيفية تشتمل على ما يقرب من 400 شخص، لكل منهم أعمال متعددة في مواضيع فلسفية ومنطقية بعينها. معظم المؤلفين يطرحون بوصفهم أعضاء في الطبقة الدينية، وبعضهم يتولى مناصب قضائية. بعض تعاليم الشيعة التي تكرس دور العقل المستقل (الاجتهاد) في مبادئ فقهية تبوأت مركزا متصدرا في موروث الفلسفة الإسلامية في إيران منذ القرن السادس . الذي حدث فيه آخر توفيق بين الفلسفة والدين . حتى الوقت الحاضر.

هـ.ز.

Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (Oxford, 1992).
Majid Fakhry, *Islam Philosophy* (New York, 1983).
George Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, NY, 1973).
M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, 2 vols. (Wiesbaden, 1963-6).
Hossein Ziai, 'The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardi's Political Doctrine', in Charles Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge, Mass., 1992).

* **السلامة.** في المنطق السلامة تعزى غالبا إلى:

1. البراهين الاستنباطية، وهي براهين إذا صدقت مقدماتها كانت نتيجتها صادقة ضرورة. يقوم المنطق التقليدي بدراسة سلامة البراهين القياسية. المنطق الحديث، بطريقة أكثر عمومية، يقر سلامة تلك البراهين التي تتسق مع قواعد حفظ الصدق. (*Salva Veritate*).* البرهان سليم إذا وفقط إذا كانت الفئة المكونة من مقدماته وسلب نتيجته غير متسقة.

2. القضايا التي تكون سليمة دلاليا، أي صادقة وفق أي تأويل بديل للألفاظ غير المنطقية.

في النسق المنطقي الصوري غير المؤول يكون الاشتقاق سليما (دلاليا) حين يتسق مع مبادئ أو قواعد بعينها.

ر.ب.م.

*التمام؛ مبرهنة؛ المنطق التقليدي.

B. Mates, *Elementary Loogic* (Oxford, 1972).

* **السلوفينية، الفلسفة.** مجالاتها الأساسية هي علم الأخلاق والفلسفة الطبيعية وعلم النفس الفلسفي، والموروثان الأرسطي والتوماوي هما الأكثر تأثيرا.

عنيت المناظرات الوسيطة في الأنطولوجيا والمنطق أساسا بمعنى المصطلحات وتأويلها وتعريفها. في القرن الثاني عشر كتب هرمانوس كارنثيا رسالته في الماهيات.

في عهد الإحياء الثقافي السلوفيني في نهاية القرن الثامن عشر، كان أبرز الفلاسفة هو فرانك صموئيل كارب (1747-1806)، الذي ارتبطت فلسفته المركزية بعلم نفس التداعي، ضمن موروث لوك. تميز نظريته في علم النفس الامبيريقي بين القدرات المعرفية الدنيا، مثل الإحساسات والتمثيلات، والقدرات المعرفية التي تشتمل على قدرة تشكيل المفاهيم، الربط المفهومي، الذاكرة، الكلام، والتنبؤ. آخرون تبنوا مقاربة نفسية للتيقن المعرفي.

أسس علم الأخلاق امبيريقيا ونفسيا، حيث بدأ بحاجات البشر ورغبتهم في البقاء بوصفها حافزا للتطور الثقافي. لقد اعتقد أن الأخلاق متطلبة حال عدم تتبع استحقاقات الطبيعة. عند كارب، الفلسفة الأخلاقية بسط للفكر والخيال عبر إقحام العنصر الانفعالي. تحدد الأفعال الانعكاسية السلوك الشخصي، لكن البشر لديهم أيضا القدرة على القرار والإرادة الحرية. في حين أن كيفيات العقل الخالص قابلة للقياس، فإن الروح المفردة لا تقبل سوى المقارنة معها. في فترة الانبعاث الثقافي رامت الميتافيزيقا الرياضية الاستعاضة عن البرهنة اللفظية بنسق من البرهنة التصويرية، المؤسسة رياضيا.

بدأ فرانس فيبر بنظرية ماينونج في المواضيع، وطوّر فكرته في معرفة الواقع بمساعدة الخبرة الحسية الأساسية. شهد الموروث الفيبري مؤخرا بعثا جديدا عبر لقاءات الجماعة السلوفينية - النمساوية الفلسفية (لجوبليجانا وجراز) وعبر *Acta Annalytica*، المجلة الدولية المعنية أساسا بالفلسفة وعلم النفس، والتي حررتها الجماعة السلوفينية المؤسسة لجوبليجانيا للفلسفة التحليلية، إحدى الجماعات السولفينية الفلسفية النشطة. ثمة أعمال مهمة أخرى أنجزت في فلسفة العلم.

م.بوت.

*الكرواتية، الفلسفة؛ الصربية، الفلسفة.

F. Jerman, "The History of Philosophy in Slovenia", *Slovene Studies, i* (Iindiana, 1991).
M. Stock and W.G. Stock, *International Bibliography of Austrian Philosophy, i P Psychologie und Philosophie der Grazer Schule* (Amsterdam, 1990).

* **سمارت، جي.جي.سي. (1920–).** أستاذ فخري في الجامعة الوطنية الاسترالية في أديليد، رفيق أخوية أستراليا، ولد في كيمبردج وتعلم في جلاسكو وأكسفورد، ومنذ بداية الخمسينيات فيلسوف أسترالي مبرز اشتهر بإسهاماته في فلسفة العقل وفلسفة العلم والميتافيزيقا وعلم الأخلاق. هو المصمم الأصلي لنوع من *الواقعية المتطرفة يرتبط اليوم بفلسفة أستراليا. واقعيته، مثل *ماديته الراديكالية، نتاج اعتقاد في أن النظريات الفلسفية مقيدة بمعقوليتها العلمية. يؤسس هذا الاعتقاد دفاعه عن التصور «اللامعرفي» لأساس الحكم الأخلاقي، ودفاعه عن المبادئ المعيارية النفعية، التي يوصي بها بسبب بساطتها وعموميتها، وهاتان خاصيتان تشترك فيهما مع منظور علمي متواضع على نحو مناسب في العالم.

جي.هيل.

J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (London, 1963).

* **سمث، آدم (1723– 90).** عالم الاقتصاد الشهير الذي ولد في كركالدي وتعلم في جلاسكو وأكسفورد ما بين عامي 1751 و 1763. كان أستاذا للمنطق ثم فلسفة الأخلاق في جلاسكو، ثم أصبح مدرسا خصوصيا لنبيل أسكتلندي رافقه إلى أوربا ثم عاد إلى كركالدي عام 1767 حيث عاش مع أمه. في فتر لاحقة أصبح مندوبا لجمع الرسوم الجمركية في أدنبره. كان صديقا حميما لهيوم واتفق معا في رؤاهما الأخلاقية والاقتصادية. رواقي أكثر منه أبيقوري، وقد ورث نظرية المتفرج في الفضيلة عن أستاذه فرانسس هتشسون، وهي شكل من *الطبائعية النفسية، تفسر الخير الأخلاقي بوصفه نوعا مفردا من المتعة، حيث يشاهد المتفرج الفضيلة وهي تطبق. يقترح سمث أن سبب المتعة هو تشابه فضيلة الفاعل مع فضيلة المشاهد نفسه. ما يجعل متعة المتفرج أخلاقية هو موضوعها، دافع الفاعل للامتثال الواعي لمعايير متفق عليها تتعلق بعدم إيذاء الأبرياء والعمل على نفع المرء وعائته وأصدقائه والجماعات التي ينتمي إليها، وأن يكون شاكرا لفضل أصحاب الفضل عليه.

ف.هـ.

*الخفية، اليد.

Adam Smith, *The Theory of Mortal Sientiment*, ed. D.D. Raphael and AA.L. Macfie (Oxford, 1976).

* **التسامحية الدينية.** «دكتور ولكنز، صديقي، أسقف تشستر... رجل ناهض عظيم، كونه يتبنى التسامحية الدينية»، قال بيبيس عام 1669، و«رجال التسامحية الدينية»، الذين يفضلون التسامح في العقيدة والمذهب، كانوا بالتوكيد ضمن نخبة مفكري القرن السابع عشر. رغم وجود بعض الجدل بين المؤرخين حول التطبيق الدقيق لمصطلح «التسامحية الدينية»، يشكل سيث وارد، رالف كدوورث، هنري مور، جون لوك، وروبرت بويل أمثلة إضافية للمفكرين ذوي النزوعات التسامحية. وبالطبع فإن التسامح محدود. إنه لا يشتمل على من يسميهم بويل قصدا « الكفار سيئي السمعة» أي الملاحدة، المؤلهة (أي الربوبيين)، الوثنيين، اليهود، والمحمديين. على ذلك، لم تكن التسامحية الدينية بمنأى عن النقد. «ليس ثمة مبدأ تسامحي ضمن الأناجيل»، يقول تومس كومبر، وآخرون يجدون دعاة التسامحية مجرد رجالات أخلاق تعوزهم القدرة على الورع.

جي.جي.م.

*الربوبية.

R. Kroll, R. Ashcraft, and P. Zagorin (eds.), *Philosophy, Science and Religion in England 1640-1700* (Cambridge, 1992).

* **التسامح الفكري.** يشترط تعايش الناس بسلام مع الآخرين الذين يتبنون معتقدات أو قيما مختلفة جذريا. نوقش التسامح الفكري ضمن الفلسفة السياسية الغربية بداية إبان الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستنت، حين كانت هناك محاولة فشلت لفرض دين مفرد، حيث حل محل افتراض أن الاستقرار السياسي يتطلب دينا مشتركا مبدأ التسامح الفكري. غير أن هذا المبدأ أصبح الآن يسري أيضا على مجالات الاختلاف الأخلاقي، بما فيها التوجه الجنسي والمعتقد السياسي. ولكن لماذا يتوجب التسامح مع من نعتقد أنهم مخطئون أو هراطقة؟ تتضمن البراهين المدافعة عن التسامح الفكري قابلية معتقداتنا للخطأ، استحالة إكراه معتقد ديني حقيقي، احترام الاستقلالية، خطر المعاناة المدنية، وقيمة التنوع، وهي براهين تناظر تلك التي تدافع عن الليبرالية. من ضمن نظريات التسامح الفكري نذكر تلك التي تبناها اسبينوزا، لوك، فولتير، ومل؛ أما نقادها فمنهم روسو وكونت.

و.ك.

Susan Mendus, *Tolerance and the Liberalism* (New York, 1989).

* **إسمنت العالم.** وصف هيوم للتشابه، التجاور، والسببية . العلاقات الثلاثة التي تجعل البشر يقومون بالربط بين الأفكار، ومن ثم تشكيل صورتهم للعالم. «على اعتبار أنه لا شيء يؤثر على انفعالاتنا إلا عبر الفكر، ولأن تلك هي روابط الأفكار الوحيدة، فإنها

تعد حقيقة عندنا إسمنت العالم، وكل عمليات العقل يتوجب أن ترتهن بها إلى حد كبير». *An Abstract of A Treatise of Human Nature*).

دراسة جي.ل. ماكي الرائعة *The Cement of the Universe* ، تقتبس عنوانها من هيوم، كما أنها تشاركه منظوره واعتقاده العام بأن الضرورة السببية «بوجه عام... شيء يوجد في العقل، لا في الأشياء» (Treatise, I. iii 14).

جي.برو.

*السببية.

J.L. Mackie, *The Cement of the Universe* (Oxford, 1974).

* **الأسماء.** بالمعنى العام، تنقسم «الأسماء» إلى فئتين . أسماء العلم وأسماء الجنس، حيث هذان على التوالي نوعان من الحدود المفردة والعامة. أسماء العلم أسماء أفراد، مثال «لندن»، «المريخ»، و«نابليون»، في حين أن أسماء الجنس أسماء أنواع من الأفراد من قبيل «مدينة»، «كوكب» و«إنسان». ليست كل الحدود المفردة أسماء علم؛ مثال ذلك أن الضمائر التي تكون من قبيل «أنا» و«هو» ليست كذلك، وكذا شأن العبارات الإشارية الإسمية مثال «هذه المدينة» «وذلك الرجل». عادة ما تقابل الأوصاف المحددة، مثل «عاصمة إنجلترا»، بأسماء العلم (رغم أن فريجه اعتبارها منتمية إلى التصنيف الدلالي نفسه). وعلى نحو مماثل، ليست كل الحدود العامة أسماء جنس؛ مثال ذلك، الحدود النعتية أو المخصّصة من قبيل «أحمر» ليست أسماء جنس، وكذا شأن الأسماء المجردة من قبيل «الحمرة» و«الشجاعة» (على افتراض أن الأخير حد مجرد فعلا).

في الآونة الأخيرة، تركز النقاش حول أسماء العلم على حساب أسماء الجنس (إذا ما استثنينا حالة حدود الأنواع الطبيعية الخاصة). من ضمن المسائل البارزة نذكر قضية ما إذا كانت مثل هذه الأسماء تحتاز على معنى ومشار إليه، أم أنها أدوات إشارية صرفة، كما ارتأى ي.س. مل وكربكي في وقت لاحق. (يلزم عن الموقف الأخير أن أسماء العلم لا تحتاز على دلالات لغوية يمكن تحديدها عبر *التعريف.) يستمد زعم فريجه دعما من حقيقة أن إقرار الهوية الذي يشتمل على أسمي علم مختلفين . مثال «جورج أورويل هو أريك بلير» . يمكن أن تكون مفيدة، ما يستلزم فيما يبدو أن أنها تعبر عن قضية مختلفة عن تلك التي يعبر عنها حين يتم تكرار أحد ذينك الاسمين، كأن نقول «جورج أورويل هو جورج أورويل». من جهة أخرى، يجادل كربكي على نحو مقنع بأنه بمقدور المتكلم أن يستخدم أسماء العلم للإشارة إلى أفراد لا يحتاز بخصوصهم على أية معلومات محدّدة على نحو متفرد، كما يحدث حين يقر متكلم ما أن كرت جودل أثبت *مبرهنة اللاتمام رغم أنه لا يستطيع أن يميز في عقله بين كربكي وعدد كثير من المناطقة المبرزين. (يفترض أن يوفر *المعنى الفريجي هذه المعلومات المحددة على وجه الضبط بخصوص ما تشير إليه أو «طريقة في تمثيله».)

عند كربكي، أسماء العلم *محدّدات محكمة . وهي تختلف في هذا عن (معظم) الأوصاف المحدّدة . وما تشير إليه لا يؤمّن عبر «معنى» ما يعزوه المتكلم إليها ، بل عبر سلسلة سببية خارجية تربط استخدام المتكلم للاسم بحالة استخدامه الأصلية حيث حدد أول مرة لفرد بعينه. بانتقال الاسم من متكلم لآخر، كل ما يتطلبه استخدام آخر متكلم بشكل ناجح بحيث يشير إلى الفرد الذي سمي أصلا به هو أن يكون كل متكلم في السلسلة قد استخدمه بقصد الإشارة إلى الفرد نفسه الذي استخدمه به المتكلم الذي أخذ منه الاسم. غير أن نظرية الإشارة السببية هذه تظل تواجه بعض الصعوبات؛ فمثلا يجادل جاريث إيفانز بأنها لا تستطيع مواءمة السبل التي تغير بها الأسماء ما تشير إليه بمرور الوقت.

يرتبط المذهب الكربكي في أسماء العلم (وحدود الأنواع الطبيعية) الذي يعتبرها محددات محكمة بتعاليم ميتافيزيقية بعينها تتسم بصبغة جوهرانية . من قبيل مبدئي ضرورة الهوية والنشأة . بسبب الطريق التي يعتقد أن مثل هذه الأسماء تسلك وفقها في سياقات مقامية. مثال ذلك، يعتقد أنه على اعتبار أن جورج أورويل هو اريك بلير، لم يكن بمقدوره جورج أورويل ألا يكون اريك بلير . رغم أن هذه الاستحالة بعدية وليست قبلية. وعلى نحو مماثل، على اعتبار أن جورج أورويل ولد لأبوين بعينهما، ثمة ضرورة *ميتافيزيقية بعدية حتمت ولادته لهما بالذات.

إي.جي.ل.

S.A. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, 1980).

* **سن، امارتيا، ك. (1933–).** عالم اقتصاد هندي وفيلسوف في هارفارد، عمل في أسس الرفاهة الاجتماعية وتطوير علم الاقتصاد، ويعد منظّرا قياديا في مذهب الخيار الاشتراكي. في المناظرة الناجمة عن *مفارقة آرو، كان سن ناقدا *للرفاهنية التي تثمن قيمة المخرجات وفق تفضيلات الأفراد بينها. يدافع سن عن نظرية أخلاقية عاقبية تضمن احتراما للحقوق في مذهبها في الخير. أثار «مفارقة باريتيان الليبرالي» . وهي تناقض،

وفق افترضات مرجعية معقولة، بين الزعم الرفاهني الذي يقر أنه إذا فضل الجميع س على ص، يتوجب أن تتنزل س مرتبة أعلى من ص في الترتيب الاجتماعي، وشرط لتحررية الحد الأدنى مفاده احتياز كل فرد على مجال شخصي تحدد تفضيلاته فيه الترتيب الاجتماعي. عني سن بطبيعة *الرفاهة الشخصية وقياس الفقر.

ت. ب.

A. K. Sen, Choice, *Welfare and Measurement* (Oxford, 1982).

* **سنجر، بيتر (1946–).** اشتهر بأعماله في مجالات *الأخلاق التطبيقية، حيث بدأ بأفضل كتبه مبيعا *Animal Liberation* (London, 1976) الذي يجادل فيه بأن معظم تعاملنا مع الحيوانات لا يطاق أخلاقيا. واصل الكتابة عن هذه القضايا، لكنه قام أيضا بتوظيف أفكار ونظريات فلسفة الأخلاق في تقويم أخلاقية القتل الرحيم، تخصيب الصماء، توزيع موارد العالم، والكثير من المواضيع المرتبطة (انظر خصوصا كتابه: *Practical Ethics* (Cambridge, 1979)). تميزت أعماله بالتزام قوي *بالنفعية وبرغبة في الاستعاضة عن أخلاقيات ما يسميه «الموروث اليهودي ـ المسيحي». عاش وعمل في استراليا حيث اشترك في عدة لجان حكومية، كما كان مدير مركز الأخلاق الحيوية البشرية. أيضا شغل منصب أستاذ زائر عدة مرات.

ن.ج.ه.د.

*هيجل.

* **السهروردي، شهاب الدين يحي (؟ - 1191).** فيلسوف فارسي كانت فلسفته في الإشراق أول محاولة لتشكيل نسق غير أرسطي متسق في *الفلسفة الإسلامية. كان يريد تحسين نسق ابن سينا عبر تنكب هفواته المنطقية؛ تبني السلامة العقلانية للمعرفة الوحيوية، ووشكل نسقا ابستمولوجيا موحدا يشتمل على تفسيرات «علمية» للمعرفة الوحيوية فضلا عن المعرفة الحسية.

تستخدم فلسفة الإشراق «لغة إشراقية» رمزية محددة. الموضوعات، التي تصور على أنها أضواء، قابلة بطبيعتها لأن تعرف لأنها، بوصفها جزءا من الكل الفائض كمتصلة، تعرض على ضوء مادي يمكن أن «يرى» من قبل الذوات التي استعادت ضوءها المادي وأصبحت عارفة لذاتها وقادرة على «رؤية» ماهية الضوء المتجلي الخاص بالموضوع.

شذب السهروردي وأعاد تعريف مشاكل تتعلق بكل مجالات البحث الفلسفي. في المنطق، عرّف الضرورة «المقامية» كأداة مستقلة لتشكيل قضية مقامية تكرارية عليا ترد لها كل القضايا. بالطريقة الأكثر نقدية، جادل بأن تعريف ابن سينا الجوهراني التام، الذي اعتبر الخطوة الأولى في العلم، غير قابل لأن يشكل، وبذا دحض أساس النهج العلمي المشائي. على نحو مشابه لاستحالة التعريف الماصدقي عبر التعداد الحصري للعناصر، يجادل بأن أساسيات الشيء قد لا تعرّف حين نقوم بتشكيل الصيغة. فضلا عن ذلك، انتقد القضية الكلية على اعتبار ضرورة السلامة الكلية والصدق الدائم؛ ولكن بسبب العارضية المستقبلية الضرورية (العوالم الممكنة)، السلامة الصورية «للقانون» التي اشتقت الآن قد تفند في وقت مستقبلي عبر اكتشاف استثناءات. لذا فإن المعرفة الأكثر قبلية، الضرورية والصادقة دائما، ليس حملية. إنها *معرفة بالأشهاد، حين تتحقق علاقة الإشراق بين الذات والموضوع في زمن لا ديمومة له. غير أنه يتعين تجديد الأسس في كل الأزمان المستقبلية، أو في عوالم ممكنة أخرى، مؤسسة على «ملاحظات» مستقبلية أو ملاحظات ذوات عارفة أخرى، بحيث تقوم بدور رئيسي نسبة إلى «الملاحظ» المستنير.

هـ.ز.

John Walbridge, *The Science of Mystic Liights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosopy* (Caambridge, Mass., 1992).
Hossein Ziai, Knowledge and Ilumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq (Attlanta, 1990).

* **الاستياء.** انفعال قاس مؤسس على إحساس بالإصابة، النقص، الاضطهاد، أو حب الانتقام المحبط. يقوم بدور مركزي في علم الأخلاق وعلم النفس الفلسفي عند نيتشه بوصفه «فعل أقسى أنواع الانتقام الروحي». الكلمة الألمانية [*Empfindlichkeit*الأسى] شأنها شأن الكلمة الفرنسية (*ressentiment*التي يفضلها نيشته) توحي بحساسية مفرطة. الاستياء «انفعال استجابي»، استجابة قاسية لكنها محبطة للإهانة، التقليل من الشأن أو القمع، «كره مغمور، توق العاجز للانتقام». وفق رؤية نيتشه، الاستياء علامة «أخلاقيات العبيد»، رفض لما هو نبيل واستثنائي. وبوصفه كذلك، فإنه نشأ ويظل يحدد الموروث اليهودي ـ المسيحي. عند نيتشه «يعيش الرجل النبيل في ثقة وانفتاحية مع نفسه، أما رجل الاستياء فليس مستقيما ولا ساذجا ولا صادقا مع نفسه. إن روحه تنظر شزرا» (*On the Genealogy of Morals*).

في مطلع القرن العشرين، هاجم الفينومونولوجي ماكس شلر علم نفس نيتشه وأنكر كون الاستياء مركزيا

في أخلاقيات المسيحية أو اليهودية ـ المسيحية. غير أنه لم يرتب في التقليل من شأن الاستياء، بل اقتصر على تغيير مركز الاهتمام إلى البرجوازية. في وقت أحدث، وعبر تيار مختلف تماما، قام ب.ف. ستراوسن بفحص دقيق لمدى افتراض الاستياء لإرادة حرة، في حين اقترح جون راولز في *Theory of Justice* أن الاستياء (في مقابل الحسد) يتضمن افتراض *المساواة، ما يجعله متعلقا بفهمنا *للعدالة.

ر.سي.سول.

F. Nietzche, *On the Genealogy of Morals* (New York, 1967).

M. Scheler, *Resentiment* (London, 1961).

P.F. Strawsonm Freedom and Resentiment and Other Essays (London, 1974).

*** السيبرنية (علم الضبط).** دراسة المنظومات المصطنعة أو الطبيعية التي تقوم بتصنيف المعلومات واستخدام الآليات المرجعية لترشيد سلوكها والتحكم فيها. لدى مثل هذه الأجهزة ذخيرة سلوكية مثبّتة ما يجعلها تفتقد المرونة التي تتميز بها *الحواسيب الحديثة القابلة للبرمجة. مفهوم المعلومات محدد رياضيا بدقة في فرع من الهندسة الإلكترونية يسمى بنظرية الاتصال. قام كل من ذينك النشاطين بدراسة مثل تلك المنظومات. مكمن عناية الفلسفة إنما يتعين في النماذج المركبة من السلوك الذي يمكن أن ينتج عن مركبات مثل تلك المكونات البسيطة نسبيا.

ب.سي.س.

K. Sayre, *Cybernetics and the Philosophy of Mind* (London, 1976).

*** سوبرمان.** صورة نيتشه التي تبلّغ فكرة الحياة الإنسانية المعززة والمتغيرة بطريقة تكفي جعلها جديرة بالتوكيد، في مقابل الحياة التي تكون «إنسانية أكثر مما يجب»، التي تستبعد سائر الآمال والأوهام الدنيوية، وتتغلب على كل خيبات الأمل. كونها تمجيدا للحيوية والإبداع البشري، توظف هذه الفكرة بوصفها فكرة مرشدة يمكن بالإشارة إليها تصنيف أنماط بشرية «أعلى» و«أدنى»، وبوصفها لب المعنى («معنى الأرض») في تقويم نيتشه الطبائعي لهذه الحياة وهذا العالم. إنها تصطبغ بصبغة ودلالات نخبوية لا عرقية عنده، حيث تؤكد أهمية الجوانب التي تختلف فيها الكائنات البشرية على المستوى الفردي من حيث قدراتها، والطريقة التي تستغل عبرها قدراتها المختلفة وممارستها. إن هذا يعكس اعتقاده الأساسي بأن الأمر الأكثر أهمية، ومن ثم الأكثر حاسمية نسبة إلى القيمة الإنسانية و«الرتبة» الإنسانية على حد السواء، هو «تعزيز الحياة»، الذي يرى أنه يتعين فوق كل شيء في الحياة الثقافية.

ر.س.

*العبيد، أخلاق؛ العظيمة، ذي النفس، الرجل.

Arthur Danto, *Nietzche* (New York, 1965), ch.

*** الأسود، الصندوق.** هو نسق عملياته الداخلية مجهولة أو تعوزها الأهمية نسبة إلى المقاصد المعنية. النموذج الحاسوبي للدماغ يعتبره نسقا مكونا هو نفسه من أنساق متآثرة، قد تكون بدورها مكونة من أنساق متآثرة أخرى، وهكذا. المعالِجات الأولية الكامنة في المستوى الأدنى، الصناديق السوداء التي يتركها علم المعرفة مغلقة، تفهم سلوكيا: ما تقوم به (دالة مدخلاتها ومخرجاتها) تقع ضمن دائرة اختصاص ذلك العلم، لكن كيفية قيامها بما تقوم بها تقع خارجها. (الكيفية هنا من اختصاص علمي الإلكترونات والفسيولوجيا العصبية، الخ). عبر هرمية الأنساق، يقوم علم المعرفة بتفسير المهارة العقلية برد قدرات النسق المعني إلى تآثرات تحدث بين قدرات أنساق تعوزها تلك المهارات مثبّتة في أدنى مستويات الصناديق السوداء. غير أن هذا النموذج لا يفسر *القصدية بهذه الطريقة، كون صناديق المستوى المتدني السوداء هي نفسها أنساق قصدية.

ن.ب.

N. Block, 'The Computer Model of the Mind', in D. Osherson and E. Smith (eds.0, *An Invasion of Cognitive Science, iii: Thinking* (Cambridge, Mass., 1990).

*** السود، فلسفة.** تتخذ اليوم شكلين. في أحدهما، فلسفة السود محاولة لإعادة تأويل الحكمة القديمة التي أقرتها المجتمعات الأفريقية وفق مفاهيم الفلسفة المعاصرة ومصطلحاتها. في الثاني، نقاش يطبق المفاهيم التحليلية والتصنيفات الخاصة بالتفلسف المعاصر بغية تحديد التاريخ الاجتماعي والإشكاليات الخاصة بالأفارقة والجماعات التي تنحدر من أصول أفريقية بقدر ما يكون ذلك التاريخ وتلك الإشكاليات ذات خصوصية فيما يتعلق بخبراتهم أو بملامح سادت ثقافتهم.

وقع الشكل الأول في شرك جدل عنيف حول التصنيف المناسب للمادة المعنية. يقترح أحد الأطراف اعتبارها مجرد مادة إثنية، تحتاز على قيمة كبيرة في توضيح مفهوم الذات للأفارقة والجماعات التي تنحدر من أصول أفريقية، ولكن لا أهمية لها على مستوى التأليف الفردي والجدل النقدي. في المقابل، يصادر طرف آخر على أن الموروث نتاج تضافر جهود مفكرين أفراد لم تقتصر مجادلاتهم على طرح تصور للطبيعة الشفهية للموروث. في هذا السياق، يلحظ أنه حتى في

حالة الفيثاغوريين المبكرين المتعلمين، ثمة قدر كبير من الخيال يتطلبه عزو آراء بعينها إلى أي فرد فيثاغوري، كما أنه لا يبدو أنه كان هناك تشجيع للجدل النقدي.

الراهن أن فكرة *الفلسفة، شأن أي نشاط آخر، متغيرة، ولم يحدث أن طرح تصور مثالي فذ للفلسفة متعدد الأشكال إلى حد يناسب كل مراحل تاريخها. الواقع أن كثيرا مما نعجب به اليوم بوصفه فلسفة يونانية قديمة لا يتسق مع بعض المفاهيم المعاصرة للفلسفة، بل إن بعضها لا يرضي حتى أرسطو. لا جدوى من محاولة إدراج تنوع حتى الممارسات الفلسفية المعاصرة تحت تصور واحد. في حالة المادة الإثنية الأفريقية، ثمة رؤية من النوع الرحب في الفلسفة، قادرة على التسليم بالفلسفة في مختلف مواضع شجرتها المتطورة، تمكّن المرء من النفاذ إلى خصوصيات تعبيراتها وتتعرف على الجوانب الفلسفية لموضع انشغال تلك المادة ومحتواها، بحيث تتجنب سطحية المماهاة المتصلبة بين الأسلوب والخرافة.

آنذاك يتضح مثلا أن شعوب الديولا في غرب أفريقيا صادرت على قوة متجسدة ماديا بوصفها مبدأ كوزمولوجيا، وأنكرت أن يكون لها بدء في الزمان، وأقرت أنها شاملة وغير قابلة للنفاد أو الفناء. التغيرات الكمية التي تطرأ عليها إنما تعبّر عندهم عن طاقتها الخلاقة، وتحققها هو الذي يكوّن تنوع الأشكال الطبيعية، في حين يفضي التقليل المتزايد في تجسيدها إلى تنوع مراتب الوجود. في المقابل، صادرت شعوب الدوجان في غرب أفريقيا على جسم غاية في الكثافة بوصفه مبدأ كوزمولوجيا، وعبر الركون إلى مفاهيم التشكيل المسبق والحركات المحددة قاموا بتفسير الأصناف الأساسية المحدّدة في الطبيعة، كتل العناصر الأربعة، الهواء، النار، الماء، والتراب، فضلا عن الوعي، والمجتمع السياسي،....

الشكل الآخر من فلسفة السود ليس تطورا عن *الفلسفة الأفريقية، بل حركة مستقلة. لقد تطور في الولايات المتحدة، وهو الشكل الأكثر نشاطا وتطورا ووضوحا من حيث غاياته ومناهجه. إنه يوظف أساليب الفلسفة التحليلية كي يعيد ترتيب وتعريف مفاهيم تتعلق بمسائل الهوية الاجتماعية، الحرية الاجتماعية والاقتصادية والعدالة، والعلاقات بين الثقافات، تعددية الأعراق، التعددية، والقضاء على الصراع، وتوظيف المفاهيم المعاد ترتيبها وتعريفها في توجيه نقد الظواهر التي تربط بينها. أيضا فإنها توظف تصنيفات وتراكيب الموروث القاري الأوربي في الفلسفة لتطوير وتوضيح استراتيجيات التأسيس الوجودي لقراءات تاريخية واستبعاد تشيئة العمليات والإيمان الفاسد في استمرار التجليات العرقية.

بالإضافة إلى نقاشاتها النظرية العامة، ألقت فلسفة السود الضوء على مسائل من قبيل الميز الاجتماعي، الفعل الإيجابي، والطبقات الدنيا.مقاصدها لا تقتصر على مجرد توضيح المفاهيم، بل تتجاوزه إلى التأثير في الفعل السياسي.

و.إي.أي.

*الزنجية.

Guttorm Floistad (ed.), Contemporary Philosophy, v: African Philosophy (The Huge, 1987).
Leonard Harrs (ed.), *Philosophy Born of Struggle* (Dubuque, Ia., 1983).

*** سورابجي، رتشارد خارسدج (1934–).** فيلسوف من لندن كتب كثيرا عن كل مراحل الفلسفة اليونانية، حيث ربطها بقضايا معاصرة، خصوصا في الميتافيزيقيا، فلسفة العقل، وعلم الأخلاق، وأسهم بشكل أساسي في البعث الراهن للفلسفة ما بعد الأرسطية. في هذا الجانب الأخير، رام مواصلة القصة بعد الرواقيين والأبيقوريين، حيث تنهي عادة، حتى نهاية الفلسفة اليونانية حوالى 600 بعد الميلاد، فبيّن تواصلها مع الفلسفات اللاحقة، عند العرب وفي العصور الوصطى وعصر النهضة. وعلى وجه الخصوص وظف الكتّاب القدامى في دعم زعمه بأن السببية أقرب ارتباطا بالتفسير منها بالضرورة، وأنه بمقدور الزمن من حيث المبدأ أن يكون دائريا، بحيث يكمن ككل حدث معطى في الماضي والمستقبل. عني أيضا بعقلانية الحيوانات، عند المفكرين القدامى وفي الواقع على حد السواء.

أي.ر.ل.

Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continum* (London, 1983).

*** سوريل، جورجز (1847–1922).** لم يشرع في نشر رؤى غريبة في علم السياسة بوأته موضعا مستديما، وإن كان متواضعا، في أرشيف النظرية الثورية إلا بعد تقاعده من الحكومة الفرنسية من وظيفة مهندس. ركن في البداية إلى تأويل أخلاقي لماركسية رنستين الإصلاحية وأفكاره، فأصبح متحررا من الأوهام بعد قضية درفوس وظهر بوصفه المشايع الرئيسي *للنقابانية الثورية. في أشهر أعماله، Reflections on Violence (1906)، جادل بوجوب اعتبار تعاليم الماركسية الأساسية، خصوصا الاضراب العام، أساطير قادرة على حث الطبقة العاملة

على القيام بأعمال عنف تتطلبها الثورة وقادرة وحدها على إحداث تغيير جذري في المجتمع. قرب نهاية حياته، أصبح سوريل معجبا بلينين، بدرجة أقل بموسوليني.

د.مكل.

*العنف السياسي.

Isaiah Berlin, "George Sorel", in *Against the Current* (Oxford, 1979).

Jermy Jennings, *George Sorel: The Development and Character of his Thoght* (London, 1985).

*** سوسا، ارنست** (1940–). أستاذ روميو إلتون في اللاهوت الطبيعي في جامعة بروان، عرف بإسهاماته في الابستمولوجيا والميتافيزيقا وفلسفة العقل. اشتهر سوسا «بمنظورية الفضيلة»، وهي محاولة للتوفيق بين اعتبارات «ترابطية» و«تأسيسية» ابستمولوجية. عنده، يرتهن تشكيل المعتقد بمعرفة بكيفية إنتاجه وبمنظور صاحبه لموقفه بوصفه عارفا. يتوجب على المعتقد المرشح لأن يشكل معرفة أن يكون نتاجا لفضائل فكرية موصلة للحقيقة. في موضع آخر، يجادل سوسا بأن الاعتقاد [(de re)في الأشياء] بخصوص ا لمشار إليه نوع من المعتقد القضوي يختار موضوعه من منظور المعتقد، حيث تكون بعض القضايا «مؤشرية» ومرتهنة بالمنظور. دافع أيضا عن أرسطية بمعنى واسع ضد تهمة أنها تفضي إلى أن بقاء المرء غير مؤثر عقلانيا حتى في نفسه.

جي.هيل.

*الميتافيزيقا، إشكاليات.

E. Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge, 1991).

*** السوفيتية، الفلسفة**. رغم أن الفلسفة في الاتحاد السوفيتي قد هيمنت عليها الماركسية اللانقدية . اللينينية، التي روج لها الحزب الشيوعي بوصفها الأيديولوجيا الرسمية، فإن العهد السوفيتي لا يخلو من الأهمية الفلسفية. لقد أنتجت تلك الحقبة الكثير من المفكرين والمواقف المبدعة كحالة فاتنة لتاريخ الفلسفة في خدمة الثورة.

في العشرينيات تجادل الماركسيون السوفيت على نحو نشط حول دور الفلسفة في النظام الجديد. هكذا جادل أنصار «الميكانيكية» السوفيت بأنه بمقدور العلم من حيث المبدأ أن يوفر تصورا تاما في الواقع. لا تتعين مهمة الفلسفة إذن في ترشيد العلم، بل في توضيح المفاهيم والقوانين عبر التعميم من الممارسةالعلمية. في المقابل، أقر «الديالكتيون»، بقيادة أي.م. ديبورن (1881–1963) أن العلم يُفسر ويدعم من قبل الرؤية الفلسفية الشاملة، التي تتعين عندهم في *المادية الديالكتيكية، كما طورها بليخانوف ولينين. هذا مأزق فلسفي، وقد حسم الجدل في النهاية بطريقة سياسية: في عام 1929 شجبت الميكانيكية رسميا بوصفها *«وضعية» و«إصلاحية». تكرر هذا النمط من الأحداث بعد عام واحد، حين هوجمت جماعة ديبورن بوصفها «جماعة من المثاليين المنشفيين [الحزب الأشتراكي الروسي قبل الثورة الروسية وخلالها المؤمن بالتحقق التدريجي البرلماني لتحقيق الاشتراكية] وبأنهم «شكلانيون» شغلوا بالجدل وأعوزتهم روح الحزب. صدّق الحزب على هذه التهم، ولحقت الهزيمة بالديالكتيكيين، فلم يبق سوى الديبوريين وحفنة من الآخرين الذي استطاعوا مقاومة التطهير العظيم.

شهدت الثلاثينيات تقنين المادية الديالكتيكية في شكل عقيدة صارمة*The History of the CPSU* . *(Bolsheviks): Short Course* (Moscow, 1938) هاجم «المثالية» و«الميتافيزيقا»، وأعلن أن المادة أولية والروح ثانوية؛ ظواهر الواقع مترابطة؛ تحدث في الطبيعة تغيرات لا تتم تدريجيا بل عبر «قفزات نوعية»؛ المادية التاريخية تطبيق لهذه المبادئ على ظواهر الحياة الاجتماعية. اللافت هنا ليس محتوى التعاليم (التي هي أساسا نسخة مبسطة من رؤى بليخانوف ولينين)، بل عرضها بوصفها حقيقة لا مراء فيها. كانت روسيا الستالينية برهانا حيا على الماركسية، ومن ثم ليست هناك أسئلة فلسفية مهمة في حاجة للنقاش. هكذا رد دور الفلسفة إلى «سلاح في حرب الطبقات».

أتى التخلي القصير عن النزعة المحافظية بعد موت ستالين بجيل جديد من الفلاسفة السوفيت تاق إلى العودة إلى دراسة نقدية لهيجل وماركس. رام البعض، مثل م.ك. مارماداشفيلي (1930–90) و إي.ف. الينوكوف (1924–79)، تطوير نهج ماركس وفكرته الخاصة بالظواهر الاجتماعية بوصفها نشاطا «مموضعا». يجادل الثاني مثلا بأن أشكال تفكيرنا مموضعة في نمط تفاعلنا مع الطبيعة، وفي الشكل الذي تضفيه خبراتنا على العالم. يكتسب الأطفال الوعي عبر الاستيعاب الداخلي لهذه «الثقافة الروحية» الخارجية. هناك تثني آراء الينكوف على «علم النفس الاجتماعي ـ التاريخي» الذي طوره ل.س. فويتسكي (1889– 1936) في العشرينيات. ماركسية الينوكوف النقدية جعلته يتصادم تكرارا مع المؤسسة الحاكمة، التي استمرت في الترويج للمادية الديالكتيكية المعتمدة حتى عصر الانفتاح.

رغم أن *الماركسية تأثرت بطريقة ما بكل المفكرين السوفيت تقريبا، أنتجت الحقبة السوفيتية أيضا

شخصيات مستقلة. من هؤلاء اثنان كان لهما أثر فاعل، ميخائيل باختين، الذي أثرت «محاوريته» بقوة في الغرب، وأي.ف. لوسيف، صاحب الدراسات المهمة في تاريخ علم الجمال. المثير أنه يمكن اعتبار الشخصيات المهمة في الحقبة السوفيتية، على تنوعها، أجزاء من ثقافة فلسفية مفردة توحدها مبادئ سائدة بعينها، مثال واقعية الثقافة، الطبيعة الاجتماعية في الشخصية، والقوة المشكّلة للعالم في النشاط البشري. طبيعة هذه الثقافة ليست مفهومة تماما، لأن الظروف السياسية جعلت المفكرين السوفيت عاجزين عن دراسة تاريخ موروثهم. نأمل أن يلقى ضوء جديد في العهد ما بعد السوفيتي على الثقافة المتفردة الخاصة بالفلسفة السوفيتية، من باختين وفويجتسكي حتى الينوكوف.

د.باك.

*الشيوعية؛ الروسية، الفلسفة.

David Bakhurst, *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy* (Cambridge, 1991).

Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford, 1978), ii and iii.

James P. Scanlan, *Marxism in the USSR* (Ithaca, NY, 1985).

*** الأسواق.** في الأصل الأسواق أماكن يوفر فيها بائعون مستقلون، عادة ما يكونوا هم المنتجين، سلعهم لزبائن يأتون إلى هناك للشراء منهم؛ يتم التفاهم على التبادل (الأسعار) نسبة لكل معاملة فردية وفق المساومة. في الوقت الراهن يستخدم مصطلح «السوق» للإشارة ليس فقط إلى أماكن بعينها بل لمجمل *التبادلات الحرة للسلع والخدمات التي تحدث في المجتمع، في مقابل المحيط الذي يفرض فيه التبادل من قبل سلطة خارجة عن نقل السلع والخدمات. لذا فإن كلمة «سوق» ترادف عبارة «سوق حرة»، مع تضمين أن الأسعار تحدد وفق اتفاق بين البائع والمشتري. بهذا المعنى الأكثر تجريدا، يعرّف السوق المثالي بأنه مجموعة من حقوق المساهمين المفهومة اجتماعيا أو المفروضة: ميدان التنقلات سوق طالما كان تحويل ملكية السلع والخدمات المعنية يحدث وفق مشيئة الأفراد أو الجماعات التعاونية، حيث يتم التفاوض بحرية حول تفاقات التبادل (الأسعار). الأسعار تحدد آنذاك وفق لعرض والطلب الفعالين من جانب المساهمين.

القيود التي تفرضها الحكومات، التي تشترط نقل لكية السلع والخدمات وفق اتفاقات بعينها حتى لو أن حد الطرفين أو كليهما رغب عن التبادل وفقها، يسمى تدخل في السوق». تتضمن *الاشتراكية تحكما جماعيا سياسيا، عوضا عن حسابات السوق، في كثير من الأنشطة الاقتصادية، خصوصا السلع الرأسمالية (الإنتاجية). أما *الرأسمالية فتترك حصص رأس المال وسلع المستهلكين لتحكم القطاع الخاص (الملكية). ثم نقاش سياسي وأخلاقي مكثف حول دور الأسواق المناسب في المجتمع، وتختلف الرؤى بدءا من مذهب يقر وجوب أن تحدد حصص كل السلع والخدمات وفق آليات السوق الحرة (*الليبرتانية)، وانتهاء بمذهب ينكر ذلك على أية سلعة أو خدمة (*الجماعانية). ليس ثم من يدافع عن هذه الرؤية الأخيرة، التي قاربتها الستالينية. أما الأولى، أو مقارباتها، فتحظى بالعديد من الأنصار جزئيا بسبب الأناقة النظرية وجزئيا بسبب النجاح الامبيريقي الباهر الذي حققته الأسواق. تتعين الصعوبة الأساسية التي تواجه التبني المطلق لمناهج السوق فيما يتوجب القيام به تجاه الخارجيات الأعراض غير المقصودة (خصوصا السلبي منها) التي تطال أشخاص خارج المعاملة، كما في عقد الاغتيال مثلا؛ وخصوصا فيما يتعلق بالسلع السياسية، التي تعد خارجيات تقريبا، مثل التلوث، الذي تفرض تكاليفه غير الطوعية على عدد كبير من الآخرين عوضا عن آخرين محددين عددهم قليل، بحيث يصعب تحديد التكاليف والمكاسب بشكل دقيق.

جي.ن.

*ضد ـ الشيوعية.

بخصوص عمل رائع يناصر فكرة الأسواق بشكل متطرف، انظر:

David Friedman, *The Machinery of Freedom*, 2nd edn. (La Salle. Ill., 1989).

بخصوص نقاش مختصر لكثير من الأساسيات، انظر:

Allen Buchanan, *Ethics, Efficiency, and the Market* (Totowa, NJ, 1985).

*** السولبسية.** الرؤية التي تقول إن نفس المرء وحدها التي توجد. «هل ثمة شخص آخر؟»، يتساءل الشخص الذي تورط في متحف الشمع بعد ساعات الدوام، «أم أنه لا أحد سواي؟». تثار دهشة الفلاسفة عبر نقاش أسئلة مشابه، حيث لا تكون هناك ظروف خاصة. ثمة مناظرة حول ما إذا كان للمخلوقات الأخرى حياة داخلية (أفكار، رغاب، مشاعر) من النوع الذي يجعلها أشخاصا. حتى إذا كانت لهم حياة كهذه، هل السائل في وضع يمكّنه من معرفة أو الاعتقاد على نحو معقول في ذلك؟ هذه هي إشكالية *العقول الأخرى» التي تطرح السلوبسية بوصفها نتيجة حتمية لبعض

الافتراضات (الديكارتية)، حيث السبيل إلى أوضاع الآخرين الذهنية غير مباشرة، تتضمن استدلالا مراوغا من السلوك.

ثمة تنويعة أخلاقية أكثر تطرفا تقر أن خبرات المرء المباشرة تحتاز على واقعية أساسة تصدق على نفسها وأن المعرفة المشابهة بالأشياء @"@المادية» أو «العلنية» مستحيلة. أحيانا يؤسس هذا على فكرة أن المرء حين يفقد وعيه، ينهار عالمه بأسره. البراهين التي يمكن أن تلقي بالشكوك على وجود أو إمكان الاتصال بعالم مفارق للعقل لا تبقي لنا على ملاذ بخصوص وجود الآخرين، وتجردنا من أسلحتنا ضد السولبسية.

تتخذ البراهين الارتيابية على نحومتميز توجها يظل أكثر تطرفا حين يتذكر الرابط بين فهم معنى الكلمات ومواجهة أمثلة. إذا لم أكن على دراية شخصية إطلاقا بخبرتك وليس بمقدوري الحصول على معرفة بخصوصها، فكيف يتسنى لي فهم الألفاظ التي يزعم أنها تشير إليها؟ يبدو لنصير السولبسية أنه يتوجب علي تعلم ما تشير إليه الكلمات عبر ربطها بأشياء في خبرتي. كيف أستطيع الحصول على فكرة وجود أشياء خارج تلك الخبرة؟ يتوجب أن يكون العالم عالمي.

تركز الهجومات المضادة غالبا على ما يحافظ عليه المرتاب. حين يقر رؤيته قد يستخدم كلمة «أنا» أو «ياء الملكية»، بحيث يفترض وجود تمييزا بين نفسه والآخرين. ولكن إذا لم يكن هناك قابلون آخرون، فما المقصود بالزعم بأن الخبرة خبرتي؟ حين لا يكون هناك إمكان للآخرين، تفشل فكرة تحديد شخص واحد عوضا عن آخر، المفترضة في الاستخدام العادي لكلمة «أنا». لهذا السبب، فإن اقتراح لتشنبرج الشهير بأنه أحرى بنا أن نقول «إنها تفكر» عوضا عن «أنا أفكر» يجد آذانا صاغية في وسط السولبسيين. (يفترض أيضا أن نقول «إنها تؤلم»، «إنها تختار»، وهكذا).

في كتاب *Philosophical Investigations* (423ff.)، يحاول فتجنشتين تقويض هذا الموقف الأخير عبر التشكيك في إمكان اكتساب أي شخص *لغة خصوصية. الحاجة إلى مراعاة تمييز بين الحكم الصحيح والحكم الباطل ترغمنا في النهاية على قبول أن اللغة نفسها اجتماعية بطبيعتها. يبدو أن هذا يسمح بالعودة إليموقف الحس المشترك الذي يقر أنه إذا قال السلوبسي أي شيء، يتوجب أن يكون هذا اتصال يمكن فهمه؛ ولكن وجوب فهم المبدأ يبدو إمكانا يحول دونه المبدأ نفسه.

ولكن إذا كانت السولبسية منافية للعقل، فإن نقاشها ليس كذلك. قد تستخدم نتائج السولبسية بوصفها براهين خلف قوية ضد افترضات سائدة، كما أن الأخطاء المهمة التي تفضي إلى السولبسية تجسد تبصرات حقيقية في لغتنا وفكرنا. إنها تجعلنا نعيد اعتبار كيف تستخدم الكلمات «أنا» و«ملكي»، تحديد العلاقة بين الموضوعات المستديمة نسبيا حولنا وشهادة حسنا، وكيفية تعلمنا الحديث عن إحساساتنا. أيضا فإنها تجعلنا نرتاب في أفكار سائدة عن أولوية الخبرة الخصوصية في تثبيت معاني الكلمات بوجه عام. ثمة نهج في جنون فقد عقلك حال احتفاظ من حولك بعقولهم.

جي.إي.ر.س.

*الارتيابية.

A.J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London, 1940), ch.3.

P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, rev. edn. (Oxford, 1986), chs. 8-12.

P.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959), ch. 3.

L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Book* (Oxford, 1958), 44ff.

*** سولوفيوف، فلاديمير سيرجيفتش (1853–1900).** فيلسوف مثالي وشاعر، محاضراته في *الإنسانية الالهية في جامعة بستبرج عام 1878 كرسته بوصفه أول فلاسفة روسيا الأكاديميين (رغم أنه أرغم على الخروج من الجامعة بعد أن التمس العذر لاغتيالات الكسندر الثاني). تأثر بالمثالية الألمانية، فاعتبر التطور تقدما من الوحدة البدائية عبر التفاضل إلى إعادة تكامل أعلى. خلق عالم الأشياء الزماكنية حين انفصلت صوفيا، أو نفس العالم، عن الله. تتطلب إعادة التكامل تشييد «وحدة شاملة@"@: إعادة توحيد العالم مع الله في مملكة السماء والأرض. في فترة ما، تخيل سولوفيوف يوتوبيا ثيوقراطية تتحد فيها كل الكنائس والأمم تحت البابا والقيصر الروسي. فلسفته المتأخر أكثر تأملية وأقل دوجماطيقية، رغم أنها تدعو للتشاؤومية. ألهم بعثا مهما لفلسفة روسيا الدينية وأثر في الشعراء الروسيين الرمزيين.

د.باك.
ع/ع.

*الروسية، الفلسفة.

V.S. Solovyov, *A Solovyov Anthology*, tr. N. Duddington (London, 1950).

*** سونبرن، رتشارد (1934–).** أستاذ نولوث في فلسفة الدين المسيحي في جامعة أسكفورد. تعينت أهم إسهاماته في فلسفة اللاهوت، ولعل أكثر إنجازاته أهمية هو الصياغة المحكمة لبرهان تراكمي على *وجود الله. في كتابه *The Exitence of God* (1979)، استخدم استدلال

بيزي لإثبات أن احتمال المؤلهة ترجحه أشياء من قبيل وجود الكون، نظامه، وجود الوعي، فرص البشرية في عمل الخير، نمط التاريخ، الشواهد على المعجزات والخبرة الدينية. جادل أيضا بأن وجود *الشر ليس دليلا ضد وجود الله، وقد خلص إلى أن المؤلهة وفق الشواهد الكلية أكثر رجحانا من الإلحادية. ركزت أبحاثه المتأخرة على تعاليم مسيحية خاصة من قبيل الخطيئة والتكفير، القداسة، الوحي. أسهم أيضا في فلسفة العلم حيث بحث في التدليل والزمان والمكان.

ب.ل.كيو.

*الدين، إشكاليات فلسفة.

R. Swinburne, *Revealation* (Oxford, 1992).

*** المساواة.** الأكثر تعرضا للجدل من ضمن الأفكار الاجتماعية الكبرى. بشكل مجرد، تعني المساواة أن الناس ذوي الأوضاع المتماثلة من حيث الاعتبارات الأخلاقية المتعلقة يجب أن يعاملوا على نحو متماثل؛ بيد أن الأمر بأسره إنما يرتهن بأنواع التماثل التي تعد متعلقة، وبما يشكل تعاملا متماثلا. هل يعد المجتمع متساويا إلى حد كاف إذا كان يكفل لمواطنيه الحقوق السياسية والقانونية ذاتها، أم ترى يتوجب عليه دعم مساواة أشمل في الظروف؟ المساواة الكاملة بين الأشخاص مستحيلة، والمعنى الحقيقي للفكرة هو التقليل من قدر *الإجحاف.

تشتمل التأويلات الممكنة على المساواة أمام القانون، في السلطة السياسية، في فرص التقدم الاجتماعي والاقتصادي، الموارد، الرعاية، الحرية، والاحترام. الاقتصار على تقويض الأرستقراطية وإعطاء كل واحد حق التصويت يتكافأ مع إجحاف شديد في الظرف الاجتماعي والتأثير السياسي. لم يعد تقريبا ثمة من يجادل في المجتمعات الغربية بأنه يتوجب على الحكومات ألا تميز بسبب العرق، الدين، الجنس، أو الأصل القومي، وأن تثني عن مثل هذا التمييز عند الأطراف الخاصة. الجدل إنما يثار حول الحد الذي يتوجب عنده أن تقوم الحكومات بروم مساواة اجتماعية واقتصادية عبر استراتيجيات التدابير الاجتماعية الجماعية، الصحة العامة، التعليم، وإعادة توزيع الدخل أو الثروة، وحول ما إذا كان يتوجب عليها تطبيق سياسات إيجابية لتحقيق المساواة بين الناس حال حدوث تمييز في الماضي.

المسألة الأساسية هي ما إذا كان ينبغي علينا اعتبار حالات إجحاف بشرية بعينها وما يترتب عليها طبيعية، وأن نعنى فحسب بعدم فرض المزيد من الحالات المستحدثة بشريا، أم أنه ينبغي علينا تأسيس السياسة الاجتماعية على افتراض أن كل الناس متساوون في استحقاق حياة لائقة، وأن على مجتمعاتهم أن تبذل الجهد لتمكينهم منها. لن يتحقق هدف المساواة الإيجابية الأخير هذا عبر مجرد المساواة في الفرص، لأن المساواة في الفرص حين تقترن باختلاف في القدرات والحظوظ تفضي إلى نتائج مجحفة.

ثمة بديل مهم مفاده أن المساواة لا تحتاز بذاتها على أية قيمة. *النفعية مثلا تقر أنه ينبغي تشكيل المجتمع بحيث يزيد إلى الحد الأقصى من سعادة أبنائه، دون حساب للكيفية التي توزع بها المنافع والأضرار، طالما أنه لم يؤثر في المجموع. غير أنه من المرجح أن تحتاز المساواة الاقتصادية على قيمة أداتية، بسبب مبدأ إنقاص النفع الهامشي: المبلغ المعطى الذي يحوّل من الأغنياء إلى الفقراء سوف يزيد من رفاهة الفقراء أكثر مما يقلل رفاهة الأغنياء. ولكن قد تكون للجهد المبذول لتحقيق المساواة حين يكون أقوى مما يجب آثار اقتصادية تؤثر على النفع.

ت.ن.

*التحرر والمساواة؛ العدالة؛ الرفاهة.

R. Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., 1985).

T. Nagel, *Equality and Partiality* (New York, 1991).

M. Walzer, *Spheres of Justice* (New York, 1983).

*** السويدية، الفلسفة.** يشتمل تاريخ الفلسفة السويدية على عدد قليل من الإنجازات الأصيلة أو الرائدة. إلى حد كبير عكست هذه الفلسفة التطور الفلسفي العام في أوربا رغم أن ذلك قد تم على نحو تميز بمحاباة واهتمامات قومية.

كانت المسيحية أول ما جعلت السويديين يتصلون بالثقافة الأوربية العليا. في نهاية العصور الوسطى نجد بحاثا سويديين درسوا في جامعات لاتينية أو فرنسية وكانوا على ألفة بأفضل الثقافة المجايلة. ربما يكون ماثيس أوفيدي (توفي عام 1350) أهم شخصية. لقد كان كاهن الاعتراف الخاص بالقديس بردجت، لكنه كان أيضا فيلسوفا مستنيرا وعالم لاهوت. شرحه لكتاب الوحي (*Expositio suer Apocaypsin*) كان يدرّس في كل أرجاء أوربا.

حين أصبحت السويد قوة عظيمة في القرن السابع عشر أصبحت أيضا أكثر اهتماما بفلاسفة أوربا. لقد ذهب ديكارت إلى استكهولم لتدريس الملكة كرستينا.

ومات هناك. أصبح صمويل بيوفندورف أستاذا في الجامعة المؤسسة حديثا في لند (1668). بدأ السويديون يعنون بطريقة أكثر جدية بالفلسفة. لقد هيمنت العقيدة اللوثرية على كل الحياة الثقافية في السويد، ما حتم أن تكون الأسئلة الفلسفية لاهوتية أيضا. لقد خاض أشياع أرسطو حربا ضارية مع أشياع بيتر راموس، وكان السؤال الأكثر أهمية يتعلق بأفضل سبل خدمة الفلسفة للاهوت. حين وصلت فلسفة ديكارت الجديدة جامعات السويد، اتهمت بداية بالهرطقة اللاهوتية. الراهن أن *الديكارتية قد أدينت رسميا من قبل تشارلز الحادي عشر في مرسوم صدر عام 1689. ربما قام إسهام ديكارت المشكوك فيه في هدي الملكة كرستينا إلى الكاثوليكية بدور في الانحياز ضد الديكارتية.

جورج ستايرنهايلم (1598-1672) هو أكثر الفلاسفة أصالة وأحد الشخصيات الفاتنة في سويد القرن السابع عشر. يشتمل عمله الذي لم يكتمل *Monile Minervae* (قلادة مينيرفا) على أجزاء من فلسفته، حيث امتزج *التصوف الهرمطيقي مع *الإنسية الأفلاطونية المحدثة. أكدت نظريته في اللغة الطبيعة غير الاعتباطية للألفاظ. عنده علم أصول الكلمات هو مفتاح تبصرات معمقة في ماهية الأشياء.

في نهاية عهد سطوة السويد ظهر متصوف وفيلسوف آخر قدر له أن يحظى بشهرة. لقد بدأ امانويل سويدنبورج (1688-1772) سيرته المهنية بوصفه عالما طبيعيا، لكنه افتتن في فترة لاحقة باللاهوت والتأمل الديني. سخر كانت من رؤاه في عالم الأرواح ووصفها بأنها «أحلام رائي الأرواح» (*Traum eines Geistersechers*). غير أنه لم يكن أحد فلاسفة القرن الثامن عشر السويديين النمطيين. لقد كانت الفلسفة المدرّسة في الجامعات أكثر صرامة وجفافا. العقلانية الماحلة التي قال بها كرستين ولف قيدت الفلسفة الأكاديمية لعهد طويل. في فترة لاحقة وجدت امبيريقية لوك وهيوم سبيلها.

كان رائد فترة المثالية الرومانسية فيلسوف من جامعة ابسالا هو بنجامين هويجر (1767-1812) الذي تأثر بكانت وفيشته، لكنه طور أفكارهما بطريقة أصيلة. كتابه *Afhandling om den philosophika construktionen* (أطروحة في البناء الفلسفي، 1799) استبق بعض نظريات شلنج، وقد احتفى به هذا الفيلسوف الألماني. في الوقت نفسه كان توكيده حرية الفكر ونشاط الروح موضع ارتياب السلطات، وقد تعرضت سيرته المهنية لعهد طويل للخطر. غير أن أهميته نسبة للفلسفة السويدية في القرن التالي كانت عظيمة. المثالية الترانسدنتالية التي طرحها سيطرت على الساحة لأكثر من قرن من الزمان.

الفيلسوف السويدي الذي هيمن على الفلسفة السويدية في القرن التاسع عشر كرستوفر جاكوب بوستروم (1797-1866)، الذي كان أستاذا في جامعة ابسالا. كان يوصف بشكل متنوع «بأفلاطون الشمال» و«هيجل السويدي». لم تقدم *مثاليته العقلانية الصارمة أية تنازلات للواقع الامبيريقي. الأشياء المادية لا وجود لها. عنده الواقع الحق متماه مع الله وأفكاره. فصّل بوستروم كثيرا في نسقه الميتافيزيقي، وقد استبين أن له مترتبات مهمة على كل مجالات الحياة البشرية، ليس أقلها المجال السياسي، حيث كانت نتائجه محافظية متشددة. كان لديه العديد من الأتباع المتميزين. الواقع أن البوسترومية قد سيطرت على الفلسفة الأكاديمية السويدية حتى بداية القرن العشرين.

في الجزء الأول من هذا القرن تنازعت الفلسفة السويدية مدارس متنافسة. على نحو خاص من حيث الأهمية كان هناك النزاع بين فلسفة ابسالا الخاصة بأكسل هاجرستورم (1868-1939) وفلسفة لند التي قال بها هانس لارسن (1862-1944). اشتهر هاجرستورم بنظرية *الانفعال في الأخلاق، وقد أنكر إمكان المعرفة العملية ووجود قيم موضوعية. عنده القيم اسقاطات لميول انفعالية. القضايا الأخلاقية ليست صادقة ولا باطلة، فهي مجرد ضوضاء تنم على أوضاع انفعالية.

في المقابل تبنى لارسن مذهب *القيم الموضوعية. غير أن أهم إسهاماته في الفلسفة كانت في علم الجمال. لقد أراد من كتابه *Poesiens logik* (منطق الشعر، 1899) تبيان أن الاستدلال المنطقي والحدس الشعري متسقان بل يكمل الواحد منهما الآخر.

بعد عام 1945 حل محل التأثير الألماني القوي على الفلسفة السويدية تأثير أنجلوسكسوني. هكذا بدأ فلاسفة السويد يسمون أنفسهم «فلاسفة تحليليين». إلى حد كبير يقومون الآن بنشر نتائجهم باللغة الإنجليزية. المنطق ونظرية الفعل من ضمن المجالات التي نجحت فيه الفلسفة السويدية على نحو خاص في الفترة التي أعقبت الحرب الثانية.

س.ن.

*الهولندية، الفلسفة؛ النرويجية، الفلسفة.

*** سويري، فرانسسكو (1548-1617).** فيلسوف وعالم لاهوت يسوعي ولد في جرنادا بأسبانيا. درّس أساسا في سالمانكا وكومبرا. رغم أن نظرياته في

الميتافيزيقا والابستمولوجيا وفلسفة القانون تأثرت بأرسطو والأكويني، فقد شكلت تحديا لرؤى مدرسية تقليدية. كان كتابه *Disoutationes Metaphysica* (1597) أول عمل منتظم شامل في الميتافيزيقا في الغرب لم يكن تعليقا على كتاب أرسطو *Metaphysics*. عنده، الميتافيزيقا علم «الوجود لكونه موجودا حقيقيا» (*ens in quantum ens reale*) وموضوعها المناسب هو «المفهوم الموضوعي للوجود». اعتبر البعض هذا المذهب إسهاما في تطور الذهنانية في الفلسفة الحديثة المبكرة. نظريته في التفريد تشي بتأثير أوكام. مبدأ التفريد هو «الكينونة»، التي يماهيها «بالجوهر كما هو موجود». يتكون الواقع الموجود حصريا من أفراد.

جي.ج.

إي.م.

*الأسبانية، الفلسفة.

Jorge J.E. Gracia, *Suarez on Individuation* (Milwaukee, Wis., 1982).

* **السيد والعبد.** ورد مجاز السيد والعبد في الفلسفة منذ العهود القديمة. يحثنا آيسوب على وجوب أن يكون العقل هو السيد والعاطفة هي العبد. (في حين يقر هيوم خلاف ذلك). سياسيا، بطبيعة الحال، مثنوية السيد والعبد وفي وقت لاحق المولى والخادم واقعيات اجتماعية حقيقية عند أرسطو ومعظم المفكرين الإقطاعيين. في عصور الفلسفة الحديثة نجد مجاز السيد والعبد عند روسو، فيشته، وخصوصا هيجل، الذي جعل التآثر بينهما مشروع أشهر أجزاء كتابه *Phenomenology*. عنده، علاقة السيد بالخادم نتاج كفاح حتى الموت من أجل «الاعتراف» أو المرتبة، وهو يتميز بمنطق «رأسا على عقب» (أو *الديالكتيك) كأن يقوم السيد، رغم تعويله المتزايد على العبد، ويقوم العبد، الذي يطور استقلاليته عبر العمل، بتبادل دوريهما. إن هيجل يبذل جهدا في تبيان أن مثل هذه الأدوار، المرتهنة بالتنافس والقوة، لا تعد مرضية بوصفها أساسا للعلاقات الاجتماعية.

قرب نهاية القرن التاسع عشر، وظف التعارض كتعبير مجازي عن نوعين متمايزين من الأخلاق. أخلاق السادة تثمن الاستقلالية، الإبداع، والامتياز، في حين أن *أخلاق العبيد ذليلة، جبانة، وفوق ذلك كله مثيرة للامتعاض. في تحول من النوع الهيجلي، يتابع نيتشه الأخلاق عبر التاريخ بوصفها «تمرد العبيد في الأخلاقيات». الظفر يحالف أخلاق العبيد، وفق رؤية نيتشه، والامتثال الذليل والوسطية تحل بديلا عن مثل الفضيلة والامتياز الإغريقية.

ر.سي.سول.

G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (Oxford, 1977).

F. Nietzche, *On the Genealogy of Morals* (New York, 1967).

* **سيرل، جون ر.** (1932–). فيلسوف عقل ولغة في جامعة كاليفورنيا في بركلي. العقل عند *قصدي (عبر برنتانو) في كون الإدراكات الحسية، الذكريات، الخيالات، الرغاب، وأوضاع عقلية أخرى كثيرة تتخذ مواضيع (مثال أرى السيارة وأتذكر آنت فاني). اللغة، التي يراها وفق موروث *أفعال الكلام الذي يقول به جي.ل. أوستن، قصدية أيضا، ولكن على نحو اشتقاقي. نظريته القصدية، وتوكيده على *الوعي كجانب جوهري في العقل، جعلته مناوئا لنظريات العقل السلوكية، الوظيفية، وسائر النظريات المادية في العقل. عنده، رغم أن العقل ينبثق عن الجسم، فإنه يحتاز على خاصية ذاتية لا سبيل للخلاص منها تعجز التصورات المادية عن تفسيرها على نحو مناسب. يبين برهان *حجرة الصيني أنه رغم أنه بمقدور «نسق» (حاسوب وشخص) في حجرة مداولة رموز صينية، فإنه لا يعمل ضرورة على مستوى المعنى. هذا يتطلب اشتمال النسق على مفاهيم ذهنية (قصدية).

ن.ف.

J.R. Searl, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass., 1992).

* **السياسة والحتمية.** إذا أغفلنا حالات الحتمية الاقتصادية والتاريخية الخاصة، تتعلق أوضح نتيجة *للحتمية في السياسة بجملة من الأفكار المتعلقة بالعقاب والثواب، حيث يعد مفهوم *الاستحقاق مركزيا. يميل المدافعون المحافظيون عن أحكام أكثر صرامة إلى توكيد المجرمين مكر وشرورهم، بقدر ما يسقطون من حسابهم ظروف السلوك الإجرامي وأعراضه. العقوبات الأكثر صرامة، فيما يجادلون، هو ما يستحقه الأشرار. غير أن الفلاسفة يختلفون معهم بخصوص مترتبات الحتمية نسبة إلى المسؤولية والعقاب (*التساوقية واللاتساوقية)، وإن كان هناك مفهوم واحد على الأقل للاستحقاق يعتبرونه لازما عن أفعال ضمن سيطرة الفاعل الكاملة، ومن ثم لا تتسق مع الحتمية. اللاحتمية إذن صنو طبيعي للاعتقاد بأن بعض المجرمين أشرار باختيارهم ويستحقون العقاب على أفعالهم.

لذا، يمكن اعتبار البرهان على تساوق الحتمية مع المسؤولية والعقاب مناظرا نظريا للمناظرة السياسية

حول قدر الاهتمام الذي يتوجب منحه للحرمان الاجتماعي في ردع الجريمة.

ثمة ملمح آخر واضح (ولكن بشكل ليس عاما) من ملامح الفكر المحافظي، يتعين في فكرة مفادها أن الاحتياز المتفاوت لعلى الثروة مستحق بدرجة أو أخرى. هكذا يجادل بأنه على اعتبار أن الفكر اليساري بخصوص التوزيع يمكن أن يقال إنه مؤسس على مبدأ المساواة عوضا عن الاستحقاق، فإن *المحافظية في المقابل عرضة على وجه الخصوص للحتمية. الاستحقاق أقل أساسية للفكر المحافظي فيما يتعلق بالتوزيع منه إلى الأفكار المحافظية فيما يتعلق بالجريمة والعقاب؛ المحافظيون أميل للتسليم بدور الظروف والحظ في توزيع الملكية منهم في أسباب الجريمة.

ك.م.

*التاريخية، الحتمية.

David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford, 1975), III. ii.
Joseph and J. Sumption, *Equality* (London, 1979).
T. Honerich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1988).

* **السياسة والفلاسفة.** قبل احترافية الجامعات في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت الخدمة السياسية من نوع أو آخر البديل الأساسي للكنيسة بوصفها مصدر دخل منظومي لعدد كبير من الفلاسفة. نتيجة لذلك، كان لكثير منهم مبرر للخوض في السياسة. غير أنه منذ القدم تجادل الفلاسفة حول ما إذا كان يتوجب عليهم روم ترشيد سادتهم السياسيين وفق أفكارهم السياسية، أم أنه يتعين عليهم تكييف مهاراتهم وفق الاستحقاقات السياسية الراهنة. كان أفلاطون نموذج الرؤية الأولى، وقد حاول لكنه أخفق في أقناع ديونيسيس الأول وخلفه ديونيسيس الثاني في صقلية بتبني قوانين تمت نمذجتها وفق أفكاره السياسية. أيضا تبع مفكرو *التنوير هذا النهج، آملين في تحويل ملوك عصرهم إلى ملوك فلاسفة. لفترة قصيرة رام فولتير خدمة فردريك الأعظم في هذا الخصوص، كما فعل ديدرو نسبة إلى كاثرين العظمى. محاولات بنتام المتعددة لجعل الحكومات تتبنى مخططاته وإصلاحاته الدستورية المتنوعة، مثال مقترحه الخاص بسجن مثالي مؤسس على تصميمه الذي يمكّن من رقابة كل السجناء، تتناسب أيضا مع مسار التفكير هذا. في القرن العشرين اعتقد جنتل أنه أقنع موسوليني بأن الفاشية تجسيد لفلسفته الواقعية، في حين حاول هيدجر بقدر أقل من النجاح إصدار مزاعم مشابهة بخصوص النازية، ولوكاش وسارتر على نحو أكثر كارثية نسبة إلى الستالينية. على ذلك، اكتشف كل أولئك الفلاسفة بوجه عام أنه حتى حين يرحب الساسة بنصائحهم، نادرا ما يأخذون بها، أو أنهم لا يأخذون بها إلا حين يثبت لهم أنها تناسبهم، تاركين الفيلسوف يبدو ساذجا سياسيا.

يشكل ميكيافيلي نموذج الرؤية الثانية. ظاهريا تبدو هذه مهمة أقل شرفا، كونها تتطلب من الفيلسوف تكييف أفكاره مع التيار السياسي السائد. غير أن الرؤية الأولى بوجه عام، كما رأينا، هي التي تعرض الفلاسفة لاحتيالات الطغاة، في حين ثبت أن الثانية أكثر ديمقراطية ونجاحا. لقد عمل لوك مثلا مستشارا طبيا وأيديولوجيا مقيما لإيرل شافتسبري، ورغم فشل نشاطاته السياسية الداعمة في البداية التي أرغمته على النفي، فإنه أثيب في النهاية على خدماته لقضية ويج بعدد من المناصب الحكومية. ربما كان توم بين الفيلسوف الديمقراطي عن جدارة، حيث أسهم بدعم نظري للثورتين الفرنسية والأمريكية، ما جعل الحكومة البريطانية تحاكمه وتدينه بالمروق بسبب تحريضه ضدها أثناء العملية. تشتمل الأمثلة الحديثة على الماركسي الإيطالي أنتونيو جرامسي، الذي ارتبطت فلسفته على نحو وثيق بنشاطه بوصفه أحد مؤسسي الحزب الشيوعي الإيطالي، وبرتراند رسل الذي قام بدور أساسي في الحركة السلمية إبان الحرب العالمية الأولى وكان أحد أبرز القائمين على حملة نزع السلاح النووي في الخمسينيات.

بوجه عام، وجد الفلاسفة أنفسهم يتراوحون بين الموقفين. لقد كانت مواقفهم بمتباينة على نحو معمق بخصوص السياسة ونادرا ما حققوا النجاح فيها، ربما لأنه بينما تعد المساومة منقبة سياسية، فإنها فلسفيا لا تعد كذلك. الكلمة التي ألقاها بورك في نهاية الاستفتاء على ناخبي برستول تعبر أصدق تعبير عن نتيجة تباين مواقف الفلاسفة تجاه السياسة، حيث أكد أن واجب أعضاء البرلمان لا يتعين في النيابة بل التمثيل. لا غرو أن الناخبين أسقطوه في الانتخاب التالي، فأمضى بقية حياته المهنية البرلمانية ممثلا لقرية عفنة، وهو منصب تصدق عليه به مساعده، اللورد روكنهام. لم تكن سيرة ج.س. مل البرلمانية مختلفة. لقد كان عضوا برلمانيا منذ عام 1865 حتى عام 1868، وقصر حملته الانتخابية على إخبار منتخبيه بأنه لا مدعاة لاستشارته مباشرة لأنه يعرف يقينا مصالحهم أكثر من منهم. في الأزمنة المعاصرة، كان جون هوسبرز أحد الفلاسفة القليلين الذين وردت أسماؤهم في قائمة الانتخاب، حيث كان عام 1972 أول مرشح رئاسي عن الحزب الليبرالي في الولايات المتحدة

. وقد حصل على 5 آلاف صوت.

ر.ب.ب.

M. Cranston, *Philosophers and Pamphleters* (Oxford, 1986).

J. Hamburger, *Intellectuals in Ppolitics* (Nnew Haven, Conn., 1965).

M. Walzer, *The Company of Ccritics* (Loondon, 1989).

*** السياسي، الإلزام.** معنى حقيقة الإضطرار للامتثال لقوانين الجماعة السياسية ولأومر الجهات الرسمية دستوريا و/أو التصرف على نحو متسق بطريقة تخدم الصالح العام. يمكن لرفض الإلزام السياسي أن يتخذ شكل خيانة، تمرد، مقاومة سلبية، أو عصيان، والاعتراض الضميري (الذي يتعرف عليه قانونيا في حالات محددة، أشهرها الخدمة العسرية). ربما تكون مسألة كيفية أن يصبح الفرد، المتحلل أصلا من كل المواثيق، ملزما المسألة المركزية في النظرية السياسية الليبرالية. عادة ما تحل هذه المسألة بالإشارة إلى بعض التصرفات القصدية أو بإظهار مفترض للنية، يعد المكافىء السياسي للوعد (القبول). وكما أن الوعود المنافية للعقل (أن تعيش عبدا أو أن تنتحر) أو الوعود التي أبرمت تحت طائلة الإكراه أو دون فهم تام ليست ملزمة، فكذا شأن سلوكيات القبول: ليس بمقدور الأفراد الأحرار إلزام أنفسهم بطاعة حكم ديكتاتوري أو استبدادي (المكافىء السياسي لقبول العبودية)؛ وعلى نحو أوضح، لا يستطيع الأفراد غير الأحرار القيام بذلك؛ إقرارهم بالالتزام لا يحتاز على أثر قانوني إطلاقا.

المنظّرون السياسيون المنتمون إلى مواريث مغايرة (المحافظون، أشياع الجماعية، مختلف أنواع العقلانيين) الذي يرتابون في نقطة بدء الليبرالية، في واقعية الحرية الأصلية، عادة ما يعتبرون الأفراد مقيدين بصرف النظر عن قبولهم. ولدوا مقيدين أو مقيدين موضوعيا. غير أنه محتم عليهم بدورهم مناقشة حدود هذا الإلزام، بجيث يجادلون إما بأنه لا يحق إلا لأنظمة من نوع بعينه (تقر الترتيبات الاجتماعية العادلة أو تدعم الحياة الخيرة أو تكون على أقل تقدير عتيقة) أن تقيد مواطنيها أو أن الأفراد يتحللون من إلزامات سابقة عبر سلوكيات طغيان أو اضطهاد بعينها.

غير أنه بالإمكان تماما إنكار وجود الإلزام السياسي كلية. وفق هذه الرؤية، ثمة فحسب واجبات أخلاقية، تتطلب أحيانا الامتثال لقوانين الدولة وفي أحيان أخرى عصيانها، وتتطلب أحيانا خدمة مصالح الجماعة وفي أحيان أخرى رفض ذلك. على اعتبار أن الجماعات السياسية عادة ما تعاني من خلل على المستوى الأخلاقي، ليس ثمة إلزامات أخلاقية عامة؛ ثمة حاجة إلى إصدار أحكام قيمية باستمرار. إذا صح هذا، سوف تفقد المواطنة الكثير من خاصيتها الأخلاقية المحددة. ذلك أن المواطن، كما يفهم هذا المصطلح عادة، شخص ذو مجموعة محددة من الإلزامات السياسية . تجاه الآخرين (المنتمين إلى الوطن نفسه) والجماعة التي يشكلونها. سوف تظل بعض الأفعال التي تترتب عن مثل هذه الإلزامات متطلبة أخلاقيا، لكنها متطلبة الآن من كل الأشخاص القادرين. غير أن الإشارة إلى حالات محددة قد تكون لا أخلاقية، كونها تحرم غير المواطنين من الرعاية والاحترام المتساويين، ولذا فإنها ليست مطلوبة من أحد.

على افتراض وجود شيء من قبيل الإلزام الأخلاقي، من المهم أن نسأل ما إذا كان فرديا بطبيعته؛ هل كل الأشخاص الملزمين مقيدون بالطريقة نفسها أو بالدرجة نفسها؟ تختلف بعض الإلزامات الفردية (مثلا، بخصوص الأصدقاء أو الأقارب) من حيث كثافتها ومداها وفق طبيعة العلاقة والالتزامات الفعلية. ربما تكون الحالة المحك هنا هي حالة الغريب المقيم، الملزم وفق الرأي السائد ببعض الإلزامات وليس جميعها. ولكن ماذا عن المواطنين القصرين بطريقة أو أخرى أو غير المرتبطين أو الملتزمين بجهات أخرى؟ هل يمكن لجميع المواطنين أن يكونوا ملزمين بالتصويت، دفع الضرائب، الاشتراك في هيئات المحلفين، وما إلى ذلك، رغم أنهم لا يفيدون على نحو متساو من تلك الأنشطة ومن قوانين الدولة الي يسهمون فيها، ورغم أنهم ليسوا غير ملزمين أو لا يصادقون على نحو متساو على هذا النظام السياسي وأعماله المميزة؟

م.والز.

*المدني، العصيان؛ المساواة؛ السياسي، العنف.

Carol Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory* (Chichester, 1979).

A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton, NJ, 1979).

Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizinship* (Cambridge, Mass., 1970).

*** السياسية، الارتيابية.** لاحظ ف.س. نيباول أنه في نهاية القرن العشرين لم يعد الدين هو أفيون الشعوب بل السياسة. لا ريب أنه يعبر عن شك سائد ومبرر بعد أن اشرأبت أعناق الآمال حول ما يمكن للساسة والسياسة أن تنجز، لكن هذا لا يعني ارتيابية

سياسية بأي معنى منظومي. إن مثل هذه الارتيابية ترجع إلى مصدرين. أولا، ثمة ملاحظة سوسيولوجية، اكدتها نظرية الخيار العام، مفادها أن البيروقراطيين والساسة يميلون إلى خدمة أنفسهم ومصالح بيرقراطياتهم قبل مصالح عملائهم. من شأن هذا أن يفسر تنامي قوة الدولة الهائل في الآونة الأخيرة، حتى حين تلتزم الحكومات ظاهريا بتقليلها. ثانيا، ثمة شكوك، ترتبط خصوصا بهايك وأوكشوت، حول ما إذا كانت المحاولات السياسية المخططة مركزيا لتحقيق نتائج موجهة أصلا أو مؤسسة على قدر كاف من المعلومات لجعلها عقلانية فعلا. يبدو أن العبرة من هاتين الملاحظتين هي الحد من قوة الحكومة بأكبر قدر وفي أسرع وقت، ولكن مع استدراك مفارقي مفاده أن الأمر يتطلب في معظم البلاد مبادرة سياسية قوية.

أي.أوه.

*المحافظية.

John Gray, *Limited Government* (London, 1989).

*** السياسية، تاريخ الفلسفة.** تقوم الفلسفة السياسية بتقويم التنظيم الاجتماعي، خصوصا الحكومة، من وجهة نظر أخلاقية، لكنها تدرس أيضا الحقائق المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي. ثمة إذن جانبان متميزان للفلسفة السياسية، والسؤال عن كيفية وجوب التعامل معهما سؤال جيد: الجانب المعياري أخلاقيا («علم الأخلاق») والتفسيري الوصفي. يمكن أن نجادل بوجود رباط وثيق بينهما يعد ضروريا لازدهار الفلسفة السياسية، ويمكن تأويل تاريخ الفلسفة السياسية في ضوء هذا. من ضمن المفاهيم السياسية، *الاستقلال الذاتي، أو *الحرية بوصفها تقرير مصير ذاتي عقلاني، ولكن ثمة مفاهيم أساسية أخرى من قبيل *العدالة، *الديمقراطية، *الحقوق، و*الإلزام السياسي. محتم على مفاهيم الفلسفة السياسية المهمة أن تجمع في تصور جماعة مشكّلة وتقوم بوظائفها على نحو مناسب. في تاريخ الفلسفة السياسية يكون مصطلح «الجماعة» أو أحد مرادفاته أو ترجماته بارزا أحيانا خافيا أحيانا أخرى، وحين يستخدم قد تختلف دلالاته. الفلسفة السياسية التي تكون من هذا القبيل، فيما يمكن أن نجادل، قد تتوق لتصور جماعة مشكّلة وتقوم بوظائفها على نحو مناسب ضمن مؤسساتها وقيمها المكونة. تشكل هوية المؤسسات التي تؤكد أحد متغيرات تاريخ الفلسفة السياسية. يوفر التفصيل المؤسساتي مثلا إطارا أساسيا لتأويل المقصود من الاستقلال الذاتي، إذا كان هذا المفهوم يقوم بدور في الفلسفة السياسية.

تشكل *Republic* البداية. يشتمل هذا العمل الجبار المعني خصوصا بالعدالة عند الفرد والدولة على تحليل مفهومي حاسم نسبة لعلم الأخلاق والبحث التفسيري الوصفي. حاول أفلاطون تعريف ماهية العدالة، أولا بوصفها مسألة فعل فردي عادل، وأخيرا بوصفها خاصية للفرد العادل والمجتمع العادل. لقد رغب أفلاطون في تبيان كيف يمكن أن تكون العدالة نسبة للفرد شيئا خيّرا في ذاته. في الفرد العادل، أجزاء النفس الثلاثة مرتبة بحيث إن العقل يحكم، الجزء «الروحي» في النفس يستجيب للعقل، والشهواني يمتثل. يفترض في الدولة العادلة أن يكون هناك تمييز واضح بين الطبقات ضمن الحكام (الذي يتأهلون لذالك بفضل القدرة الشخصية، النسل المتميز، التعليم المطول المحكم، ظروف الحياة بما فيها فقد الملكية الشخصية والأسرة، وأخيرا دراية بصور الخير)، الجنود الاحتياط، وسائر السكان. يتوجب علينا أن نبجل العدالة ليس فحسب بسبب مناقبها الخارجية، بل أيضا لذاتها، فنحن لا نسعد ولا نزدهر حقيقة إلا حين نكون عادلين. يمكن الجدل بأن ثمة عند أفلاطون مفهوما للاستقلال الذاتي (وقد يكون إسهاما مهما في نظرية الاستقلال الذاتي) لكنه يعتقد أنه هدف واقعي نسبة فحسب لمن هم أهل للحكم، خلافا لكتّاب متأخرين يوسّعون المفهوم بحيث يشمل من يتوجب التعبير عن استقلالهم الذاتي أو تكريسه عبر السياسة. يمكن أيضا أن نجادل بأن مقاربة أفلاطون للفلسفة السياسية تضعفها طوباويته ونظريته ضد الامبيريقية في المعرفة، التي يهيمن عليها تصور بعينه في المعرفة الرياضية. هجومه على الفن ملمح لافت آخر من ملامح رؤيته. إنه يقترح لبعض القراء المعاصرين أن مفهومه للعقل بوصفه حاكما في حالة الفرد والمجتمع يقلل من قيمة الكثير من الانفعال، خصوصا التقمص التعاطفي عبر فواصل الطبقات. يتوجب على الفنون بوصفها مؤسسات في مجتمع أفلاطون أن تكون عرضة لقيود حكومية صارمة. ورغم قلق فلسفة أفلاطون السياسية بخصوص المؤسسات الفنية، فإنها على الأقل معنية بها.

أرسطو، تلميذ أفلاطون، يصر مثله على أن دولة المدينة (*polis*) أعلى مرتبة من الفرد. بهذا المعنى تعد الجماعة أهم من الفرد، كما عند أفلاطون. غالبا ما يقال إن أرسطو أكثر نزوعا شطر الامبيريقية من أفلاطون. غالبا ما يطرح مقته *للطوباوية، تصنيفه لمختلف أنواع الدساتير والدول، وأمور أخرى، على اعتبار أنها تبين أن أرسطو يؤكد أكثر من معلمه المكون التفسيري

الوصفي في الفلسفة السياسية. رغم صحة هذا، فإن أعماله في علم الأخلاق ونظريته السياسية لا يفهم الواحد منهما بمعزل عن الآخر. مفاد النظرية الأخلاقية هو تحسين التربية الأخلاقية، التي تضطلع بها خصوصا، وليس قصرا، دولة المدينة عنده. يتوجب على رجل الدولة تطبيق النظرية الأخلاقية لتكريس السعادة (*eudanimonia*)، وهي نشاط تقوم به النفس وفق الفضيلة. يمكن الجدل بأن أرسطو يدعو للكمال في السياسة (كونه يرى أن النظام الاجتماعي إنما يبرر عبر إنتاج بعض الممتازين، عوضا عن يكون مبررا بحسبان ازدهار الجميع). لقد انتقد لكونه يتسامح مع العبودية وللمنزلة الثانوية التي بوأها المرأة، الشوفونية الثقافية (بما فيها تقليله من شأن الأجانب من غير اليونانيين، «البرابرة»)، ولقبوله التقسيم بين الطبقات. بخصوص الاستقلال الذاتي، يعتقد البعض أن أرسطو تعوزه الفكرة. غير أننا قد نجادل أن فضيلة الحكمة العملية (*phronesis*) التي يقول بها قريبة من القيام ببعض الأعمال التي يقوم بها الاستقلال الذاتي عند بعض الفلاسفة المتأخرين. الشخص الذي يتربى على هذه الحكمة يحتاز القدرة على التعرف على المبادئ أو الأسباب المهمة في تقرير ما يقوم به، فيما يتعلق بالسعادة أو الازدهار. الحكمة العملية، مثل أية فضيلة أو رذيلة، يزعم أنها طوعية بمعنى ما، والمرء جدير بالثناء عليها، رغم أن هذا محير بشكل ما. تتطلب الفضائل والرذائل بوجه عام دولة مدينة خيّرة كي تقوم بتطويرها، ما يقترح أن أمر كون الفرد فاضلا أو فاسقا ليس رهنا كلية به. إن أرسطو لا يحل إطلاقا هذا التناقض البادي بين التقويم الأخلاقي وتفسيره لكيفية تطور الفضيلة.

سوف نقول القليل عن الفترة الفاصلة بين أرسطو وظهور الحداثة. إن هذا لا يرجع إلى غياب نظرية مهمة في الفلسفة السياسية، مثل نظرية أوغسطين في *City of God* أو بسط الأكويني للأرسطية. ربما كانت القضية الأساسية التي ورثتها الحداثة الغربية عبر أوغسطين والاكويني وآخرين من المرحلة الوسيطة هي مسألة العلاقة المناسبة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. (إحدى سبل التعبير عن هذه المسألة هو أن تسأل عن تصور للجماعة البشرية التي تجمع بطريقة مناسبة بين المؤسسات الدينية والسياسية). إن الأكويني خصوصا يعرض آراء توكل للحكومة البشرية مهمة توفير الظروف التي تكفل تحقيق الأهداف الدينية النهائية. آرؤه إنما تسمح للحكومة البشرية ببعض السلطة، التي يمكن مقاومتها في ظروف بعينها، حين تنحرف عن تأدية مهمتها التي تناسبها. مسألة الدور المناسب للمؤسسات الدينية والسياسية ما زالت تثار إلى حد كبير حتى يومنا هذا.

قد تعتبر الفلسفة السياسية التي يقول بها توماس هوبز محاولة لوضع أسس دولة الأمة المقدسة الحديثة التي كانت في طور التطور. غير أنه يناقش بطريقة منطقية مختلف المؤسسات غير الحكومية المعززة للدولة التي تناسب صورة أكبر للجماعة. على ذلك، فإن الجماعة الهوبزية بنزوعها نحو الأنوية الفردية بعيدة جدا عما يعنيه البعض بمفهوم الجماعة. في كتابه *Leviathan* يصر هوبز على أهمية تنكب حرب الجميع ضد الجميع التي تحدث في *دولة الطبيعة عبر حاكم قوي. بحسبان رغاب البشر، يعقل لهم الموافقة على الطاعة عبر القانون لملك يؤمّن الأمان. رغم النزعة الاستبدادية عند هوبز، فإن أعماله تفضي أيضا إلى أنه إذا لم يؤمّن الحاكم حماية مناسبة، لا يكون هناك جدوى من طاعة القانون. إن هوبز متأثر كثيرا بالمادية والنهج الهندسي، قدر ما هو متأثر بعدائه للكاثولوكية والطهرانية الفردانية.

يجادل بعض البحاث بأنه تتوجب قراءة جون لوك على اعتبار أنه يرد مباشرة على فسفة هوبز السياسية، رغم أنه بالمقدور التسليم برد فعل لوكي أكثر تركيبا. في *The First Treatise of Government* يهاجم لوك السلفية الدينية البطريركية عند السير روبرت فلمر. هنا، وإلى حد أقل في الكتاب الأكثر حظوة بالقراءة *Second Tratise*، يقوم الدين بدور مهم في نظرية لوك السياسية، صحبة العقلانية والامبيريقية. في هذا الكتاب الأخير يقر لوك أن «الحكومة المدنية هي العلاج المناسب لمشاكل دولة الطبيعة». وفوق ذلك كله، فإن الحكومة ضرورية لحماية حق الملكية. إن لوك يجد الحكومة المشروعة في *قبول المحكوم، وهو يؤكد الستورية وحق الثورة. يمكن على نحو معقول قراءة لوك بوصفه عارضا لشكل من أشكال الحرية الإيجابية، حرية تشترط حكومة وقانونا لتحققها. المقارنة مع روسو هنا بناءة.

أوّل كتاب جان جاك روسو *Social ContacT* تأويلا وجيها على اعتبار أنه محاولة لتعريف شكل من التنظيم السياسي يكمن في مواءمة الاستقلال الذاتي و*السلطة السياسية، دولة يوجد بها إلزام أخلاقي يوجب الامتثال للقانون. تعد أعماله إلى حد كبير محاولة لتصوير جماعة مرتبة بطريقة مناسبة، مع توكيد على الدولة السلطوية ولكن مع لفت الانتباه إلى مؤسسات ثانوية مثل الدين والعائلة. لقد لاحظ روسو مرحلتين في

*العقد الاجتاعي. يفترض أن هناك في المرحلة الأولى إجماعا حول سلطة أغلبية الأصوات. كي يكون هذا الإجماع أكثر من مجرد شيء عارض، يفترض أن روسو يعتقد أنه بالمقدور طرح أسباب تركن إلى قدرتنا الخاصة بتقرير المصير العقلاني الذاتي على تبيان كيف أن القول بالأغلبية قاعدة لاتخاذ القرارات يتوجب تبنيها. يمكن قراءة روسو على أنه يعتقد أن مبرهنة طرحها كوندرست توفر حجة تبرر (وفق الظروف التي يفترضها روسو) لماذا يتوجب علينا لاحقا أن نفضل أحكام الأغلبية على أحكام الفرد بخصوص الصالح العام. يمكن أن نجادل بأن هذا يجعل قبول الفرد حكم الأغلبية وتصويته اللاحق على ما يتوجب أن يكون عليه القانون (في الظروف التي يصفها روسو) ثم اكتشافه أنه هو نفسه أقلية يظل نوعا من الاستقلال الذاتي. كل المواطنين (الذكور: وهذا تعبير مؤسف جدا عن نزعة روسو الجنسية) يصوتون على ما إذا كان يتوجب إقرار القانون، مستهدفين نزاهة الصالح العام، مع مساواة تقريبية في التأثير على الناتج (يفترض أن تكون أحد أسباب غياب النقاش). يتغرض الجهد تحديد *الإرادة العامة، التي تستهدف الصالح العام. إذا استبينت محاباة من أحد، إذا تطورت شلل، إذا سمح الاجحاف الاقتصادي للبعض بشراء آخرين أو بيع البعض لأنفسهم، أو حدثت أية اخفاقات أخرى، يبطل العقد الاجتماعي. خلافا لذلك، يعتبر القانون الذي تقره الجماعة ملزما أخلاقيا للمواطن الذي شارك في صنعه. يشك كثير من الشراح، وفق أسس متعددة، فيما إذا كان مخطط روسو يحافظ فعلا على الاستقلال الذاتي. الراهن أن روسو نفسه متشائم بخصوص مستقبل حالات التوفيق الفعلي بين الاستقلال الذاتي والسلطة. وبوجه عام فإن روسو (رغم أنه عالم نفس عظيم) ليس مفيدا جدا في الجانب الوصفي التفسيري من الفلسفة السياسية، ولا في إخبارنا عما يجب القيام به لتكريس الأهداف الرئيسة في نظريته السياسية في الظروف التاريخية الفوضوية الفعلية. إنه ينزع شطر السخرية من واقعيات الفساد وأحيانا من الطوباوية التواقة. لكل ذلك، ثمة عند روسو استقلال ذاتي عامل أحدث أثر كبيرا. من علامات ذلك، وهذا مفارقي، الجدية التي أخذه بها قادة سياسيون مؤثرون (مثال روبسبير، بوليفار)، حتى في المواضع التي يتوجب أن يجدوا صعوبة في تبرير تصرفاتهم وفق أفكار روسو. لقد بدت جماعة روسو للبعض شاملة إلى حد أنها لا تسمح على نحو مناسب للضمير الفردي، الحياة الخصوصية، حرية الدين، والمروق السياسي. بعض الليبراليين على وجه الخصوص وجد في الجماعة الروسوية عائقا للحرية الفردية.

ثمة تعبير عن *الليبرالية يروم إيجاد موضع للحرية الفردية في سياق جماعي أكبر نجده عن جون ستيوارت مل. يجمع مل بين علم الأخلاق المعياري والبحث الواقعي في فلسفته السياسية وأعمال متعلقة أخرى. أشهر كتبه في الفلسفة السياسية هو *On LibertY*، حيث يحاول التمييز بين الحالات التي يكون فيها للمجتمع سلطة مشروعة على الفرد وتلك التي لا يكون له فيها ذلك. يجادل مل بأنه يتوجب أن تكون من شروط تحكم المجتمع في الفرد (عبر جزاءات حكومية أو إكراه مؤثر للرأي العام، الذي له جزاءاته) حاجة لمثل هذا التحكم للحول دون قيام فرد بإيذاء آخر أو آخرين. عادة ما يسمى هذا «بمبدأ الإيذاء». يسلم مل ببعض الاستثناءات في تطبيق هذا التعليم، الذي لا ينطبق إلا على من يبلغون «مرحلة النضج في ملكاتهم» (وهي فكرة يبدو أنها لا تستبعد الصغار فحسب، بل تستبعد على نحو تحذيري تلك المجتمعات التي يكون فيها «العرق من ضمن ما يعتبر حدثا قاصرا»). من ضمن مبررات التحكم الاجتماعي التي يكاد يستبعدها مل كلية ما يسميه آخرون غالبا *«الأبوية»، التحكم في الفرد من أجل صالحه. يطبق المجتمع التحكم، الحول دون إلحاق الأذى لا يكفي بل يجب أن يكون هناك أيضا بعض الاختراق يقوم به فرد في حق حقوق آخر، أو اختراق إلزام الأول للثاني. يشتمل On Liberty على دفاع عن حرية الفكر و نقاش لها، دفاع عن الفردانية ورفض للسلطة الدينية في الشؤون السياسية، ونقاش لكثير من التطبيقات المحددة لرؤى مل، حيث تسبان نزعته ضد ـ الدولة. الأساس الأخلاقي النهائي هنا، كما في كل فلسفة مل، هو *مبدأ القدر الأعظم من السعادة أو مبدأ النفع، الذي يعرّف كأوضح ما يكون التعريف في *Utilitarianism.* وفق قراءته لهذا المبدأ، تحسب نوعية وقدر السعادة أخلاقيا، وهذا تعليم يحتاز على مترتبات سياسية قد تكون نخبوية. كتاب مل Considerations on Representative Government جدير بالدراسة الدقيقة صحبة سائر أعماله الرئيسة. فيه يدافع عن أهمية بعض المشاركات في الحكومة، لكنه يجادل أيضا بأن المجتمع يحتاج لاختيار ممثلين سياسيين استثنائيين ذوي أخلاق وذكاء راقيين، ثم تركهم يختارون الأفضل، والتصويت عليهم إذا لزم الأمر. خشية مل من طغيان الأغلبية، التي تتضح في *On LibertY*، تظهر أيضا في

Considerations بسبل مختلفة، مثلا في برهانه على إجراءات تصويتية خاصة تسمح بتمثيل الأقليات، وبرهانه على وجوب أن تعطى أصوات إضافية لذوي القدرات الفكرية المتميزة. يتوجب أن نضيف أن مل يبدو متعاطفا مع الاشتراكية في سنواته الأخيرة، رغم أن طبيعة التزامه الدقيقة موضع جدل. وبصرف النظر عما إذا كان توكيده *التحرر الفردي يتسق مع *الاشتراكية، فإنه ليس ممكنا إلا في سياق بنية جماعية أكبر، ومجموعة من التقاليد، مهما كان قدر انفتاح هذه التقاليد الذي يرغب فيه مل. يزعم بعض النقاد أن *الفردانية الليبرالية (بالتزاماتها بمؤسسات من قبيل *السوق) تنزع شطر تقويض الجماعة، ولكن يوجد أيضا معنى للجماعة يطرح وفقه نصير الفردانية (مثال مل) تصورا من نوع آخر (يتوجب تقويمه بذاته) للجماعة التي تؤدي وظائفها على نحو مناسب.

يطرح ماركس وإنجلز تصورا ديناميكيا تاريخا مغايرا تماما للمجتمع، ينتقد الفردانية الليبرالية فضلا عن أشكال أخر من المجتمع. يتطلب الفهم الملائم لماركس بعض الدراية بهيجل، لكننا لن نعلق على هيجل إلا بقولنا إن ماركس اعتقد أن أعماله تجعل هيجل يقف على رأسه. يبدو أنه أراد من هذا أن التأويل الهيجلي للتاريخ بوصفه دراسة للأفكار القيادية وتغيراتها الديالكتيكية، التي تفسر تغيرات مؤسساتية أخرى، يحتاج إلى أن يعكس على نحو متطرف. عند ماركس، تميز *المادية التاريخية بين القاعدة الاقتصادية أو البنية التحتية، والبنية الفوقية، التي تشتمل على مؤسسات غير اقتصادية وجوانب أيديولوجية للمجتمع. تعكس المادية التاريخية تغيرات تحدث في الأولى بوصفها، في معظم الأجزاء، أسبابا لتغيرات في البنية الفوقية، بما فيها *البنية الفوقية الأيديولوجية. يجادل ماركس وإنجلز بأنه بعد مرحلة العالم القديم والإقطاع، تبوأت البنى الاقتصادية الرأسمالية، بما تشمله من طبقتين متصاعتين، البرجوازية وطبقة البروليتاريا، منزلة الصدارة. صراع الطبقات هو المعلمة الرئيسة في كل التاريخ، لكن الصراع بين ملاك وسائل الإنتاج وكاسبي الأجور ضمن النظام الرأسمالي يعد مركزيا في هذه المرحلة. تفاقم الصراع الطبقي والمتناقضات المصاحبة سوف يحتم في النهاية الوعي بتحليل الطبقات، ثم قيام ثورة (أولا كما تنبأ في الدول الأكثر تقدما) تطيح *بالرأسمالية. إنهما يجادلان بأن الرأسمالية نظام عالمي يستنفد كل الإمكانات بمنطقه الخاص قبل أن ينهار، وهذه فكرة سوف يفصّل فيها لينين. إبان مرحلة «ديكتاتورية البروليتاريا» الانتقالية، يتوقع أن يكون هناك قدر كبير من المركزية في القوى الاقتصادية والسياسية في الدولة، ولكن في نهاية المطاف يتوقع (على حد تعبير إنجلز) حدوث حالة ذبول للدولة». يقصد من هذاه التغيرات أن تحدث بمعنى ما وفق قوانين تاريخية ـ اقتصادية، رغم أن طبيعة ومنزلة مثل هذه القوانين تشكل موضع جدل. لقد أراد ماركس وإنجلز الجمع بين الوصف والتنبؤ بطرق مختلفة تنتج أحاجي تأويلية، لكنها نتيجة لرغبتهما في تنكب الطوباوية والحفاظ على الاتساق مع تيارات تاريخية مبرزة، والإسهام على نحو نشط في التغير التاريخي الذي يعتبرانه مفضلا. إنهما لا يستبعدان ضرورة النظرية المعيارية والسياسية، لكن دراسة التاريخ والاقتصاد بوجه عام، وفق ماديتهما التاريخية، أكثر أهمية. أمر توكيد أهمية ما لم يغفله ماركس وإنجلز كلية، لكنهما قللا من أهميته، ترك لبعض الماركسيين اللاحقين (منهم جماعة براكسس [الجماعة العملية] في يوغسلافيا سابقا). يمكن أن نجادل بأن ماركس وإنجلز قد احتازا على مفهوم في الاستقلالية الجمعية أو تقرير المصير الجماعي يتطلب تحققه في صورة حرية تنامي فهم القوانين التاريخية وإنهاء الاستغلال والهيمنة على بعض الطبقات من قبل طبقات أخرى.

في القرن العشرين، شكلت وفرة التطورات السياسية والفكرية الفلسفة السياسية. لفترة طويلة، عقب الثورة الروسية وقبل التغيرات الأخيرة، بما فيها تفسخ الاتحاد السوفيتي، اعتقد كثيرون أن المواقف السياسية الرئيسة هي شكل أو آخر من الليبرالية (بما يشتمل عليه هذا التصنيف الواسع من نوع من*«المحافظية» تدافع عن دولة مقيدة، «سوق حرة»، ملكية خاصة، وبعض القيم التقليدية الأخرى) والماركسية. غير أن هذا النوع من التعارض عادة ما يمعن في تبسيطه. يمكن ذكر أمثلة مخالفة. لقد كانت براجماتية جين ديوي الديمقراطية مدينة على نحو معلن في الولايات المتحدة للهيجلية وأحيانا لجوانب من الماركسية، كما أنها احتفظت أيضا بملامح كثيرة من تركة الليبرالية. احترام ديوي للمنهج العلمي، رغم أنه أصبح أكثر اعتدالا في سنوات متأخرة، اصطحب باهتمام بالفكر المعياري الموجه «ديمقراطيا» لتنويعة غير طوباوية. يقر ديوي أهمية نقد العلاقات الاقتصادية الرأسمالية بينما يظل منتقدا للماركسية. مفهوم الجماعة الديمقراطية، الذي يستخدم بطريقة تأبينية، مفهوم بارز عنده. ضمن موروث الفوضية المختلف تماما والواسع والمتنوع، تطور (خلال لفترة طويلة، ولكن على وجه الخصوص منذ وليام جودون

وبيير جوزيف برودهون) نقد لقوة الدولة المركزية صحبة نقد الرأسمالية. النقابية الفوضية مثال لافت. في الفلسفة الأكاديمية الأكثر حداثة في العالم الذي يتحدث الإنجليزية، لم يكن لهذه الأعمال تأثير قوي. لقد كانت الفلسفة السياسية الأكاديمية بالإنجليزية في معظمها جدلا بين المذاهب الليبرالية، اتصح خصوصا في التقابل بين كتاب جون راولز *Theory of JusticE*ن بمبدأيه في العدالة المشكّلين من قبل خيار مستقل تقوم به كائنات بشرية في «الموقف الأصلي»، خلف «نقاب الجهل»، ومفهوم روبرت نوزتش لدولة الحد الأدنى التي تتصف بأنها «محافظة» (ليبرالية قديمة)، تركز على الحقوق (ولكن بطريقة انتقائية)، وتناصر الرأسمالية، الذي تحدث عنه في كتابه *Anarchy, State, and Utopia*، والذي ربما قللت من أهميته العملية التغيرات الاقتصادية والسياسية الأخيرة. منذ «انتهاء الحرب الباردة» المزعومة بشكل سائد بين الرأسمالية و*الشيوعية، بانهيار الاتحاد السوفيتي وتدني معايير العيش في أجزاء من العالم الرأسمالي، بما فيه بعض المناطق غير المستقلة، بدا لبعض الملاحظين (بحق أو بغيره) أن كلا من الماركسية ورأسمالية السوق الحرة المسلحة لم تعد مهمة بشكل مباشر كما كانت في السابق. في الفلسفة السياسية الراهنة، أصبحت *«الجماعانية» لقب يسري على تنويعة من الرؤى تؤكد أفكارا تتعلق بالجماعة تنتقد الليبرالية الفردانية. أحيانا يكون أنصارها (مثال تشارلز تيلور، مايكل ساندل، الاسدير مكلنتاير، وربما مايكل والزر) نقادا لليبرالية، لكنهم هم أنفسهم أنصار لنوع من الليبرالية.

قد يكون هناك في أوقات أخرى إجماع أكثر ضمانا على وجوب تضمين كتّاب عظماء تحت قانون «الفلسفة الغربية»، وأقل اشتباها في فكرة القانون. النسوية، أقليات بعينها في «العالم المتطور»، وأشخاص من «العالم النامي»، فضلا عن آخرين، يشكلون حالات مقنعة لإعادة تقويم القانون التقليدي. بعد ذلك أيضا، تطورت الدراسات الوصفية والتفسيرية المتعلقة بالفلسفة السياسية (الذي لم يكن تطورا فجائيا، بل نزوع ذو تاريخ طويل)، فضلا عن أعمال معيارية في فروع أخرى عملت على تعقيد دراسة تاريخ الفلسفة السياسية. مواضيع من قبيل العلوم السياسية، الأنثروبولجيا، علم الاجتماع، التاريخ، التشريع، الدرسات الأدبية، وما شابه ذلك، تثير أحيانا أعمالا تستحق أن تضمّن تحت بند الفلسفة السياسية. بعض أكثر النقاشات أهمية في الفلسفة السياسية خلال العقود القليلة الماضية في العالم الذي يتحدث الإنجليزية مثلا اضطلع بها بحاث قانونيون (مثال ه.ل.أي. هارت، رونالد داوركن، جوزيف راز، وأشياع الدراسات القانونية النقدية من قبيل روبرت أنجر).

الاستقلال الذاتي المثالي (الذي تتطلب قابليته للفهم صورة مشحونة قيميا للجماعة بمؤسساتها المكونة الرئيسة) مفهوم مركزي في كثير من الفلسفة السياسية الغربية، خصوصا نسبة إلى الحداثة. لقد اعتبر الاستقلال الذاتي جزءا حاسما من الرفاهة البشرية، موضع تركيز لوصف مؤسسات سياسية مفضلة مثل الحكومة الديمقراطية، ومفهوم مفيد في دعم مفاهيم أخرى مثل الإلزام السياسي، الحقوق، العدالة، وما شابهها. لمّا يتم حسم السؤال ما إذا كانت فكرة الاستقلال الذاتي ستقاوم النقد (خصوصا من الجانب الوصفي - التفسيري للموضوع)، لكن تقويض هذه الفكرة يتطلب تغييرا جذريا في المنظور السياسي. يميز اسحق برلن بين الحرية الإيجابية والسلبية في السياسة بغية دعم الأولى بوصفها قيمة أولية. (وعلى نحو مشابه عند بنجامين كونستانت، في القرن التاسع عشر، حريات القدماء والمحدثين مختلفة على نحو أساسي، وتوكيد القدماء على المشاركة السياسية والحياة العامة لم يعد مناسبا في العالم الحديث). عند برلن، الحرية الإيجابية (غالبا استقلالية مهيمن عليها) واضحة عند كثير من الفلاسفة العظماء، بمن فيهم أفلاطون، روسو، وماركس، لكنها تفضي فيما يزعم إلى ممارسات استبدادية. يمكن الجدل بأن برلن يبالغ، وقد انتقد بشكل مؤثر من قبل تشارلز تيلور في مقالته *"What is Wrong with Negative Liberty"*. إن هذه المجموعة المترابطة من مفاهيم الحرية، مثل الاستقلال الذاتي، صحبة تصور مؤسساتي مفصل في الجماعة، تظل قابلة لأن تستخدم على نحو مهم في أية فلسفة سياسية ناقدة للقوة السياسية والاقتصادية العشوائية.

إي.ت.س.

*المساواة؛ الاشتراكية؛ الاجحاف.

Isaiah Berlin. "Two Concepts of Liberty" (1958), in *Four Essays in Liberty* (Oxford, 1969).

Benjamin Constant, "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", (1820), in *Benjamin Costant: Political Writings*, ed. Biancamaria Fotana (Cambridge, 1988).

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2nd edn. (Notre Dame, Ind., 1984).

George Sabine, *A History of Political Theory*, 3rd edn. (New York, 1961).

* **السياسية، إشكاليات الفلسفة.** بدأت الفلسفة السياسية في الحضارة الغربية ببداية فلسفة اليونان القديمة (*polis*الكلمة اليونانية التي اشتقت منها كلمة «*political*'). وفق ذلك، اتخذت الفلسفة السياسية منذ بدايتها موضوعا لها يتعين في تحديد أفضل طرق حكم دولة المدينة آنذاك والعيش فيها. رغم أن أفلاطون كرس عدة محاورات لموضوع الفلسفة السياسية، فإنه يمكن الجدل بأن (*Republic*حوالى 380 ق.م.) هو العمل الأكثر أهمية وشهرة ويعد إسهاما رائدا في الموضوع. فضلا عن السؤال المتعلق بتأثيره الفعلي على ما تصنعه يد الدولة، فإنه يوفر للمنظّرين والممارسين نموذجا للفلسفة السياسية يحدد فيه المؤلف نطاقا من الإشكاليات المتعلقة بالحكم والتنظيم الاجتماعي، ثم يحاول تأسيس حلولها على مبادئ ميتافيزيقية، ابستمولوجية، وأنثروبولوجية ملائمة. تثير هذه الحلول بدورها قضايا فلسفة التربية، بنوعيها الأخلاقي والمعرفي، لأنه في غياب النوع المناسب من الروتين التربوي لا أمل (أو هكذا يجادل أفلاطون) في تحقيق أهداف الفلسفة السياسية: خلق مجتمع مثالي والحفاظ عليها.

في القرون التالية لعهد أفلاطون، توقفت إشكاليات الفلسفة السياسية عن التركيز على حكم مجتمعات الوجه لوجه وفق معيار دولة المدينة القديمة. لقد أصبحت الوحدات السياسية التي تتعرض بناها للنقاش وحدات سياسية أكبر، دول أمم عادة. ما يمكن تسميته بالمحاباة الأفلاطونية في صالح تحديد المثالي، وربما حتى المثالي غير قابل للتحقق، أخلت السبيل بوجه عام من قبل فلاسفة السياسة لما يمكن تسميته بمحاباة كانت في صالح تقصي افتراضات الإمكانات السياسية الواقعية فضلا عن المثالية.

من هذا المنظور، فإن أرسطو عوضا عن أفلاطون هو صاحب أول رسالة فلسفية أصيلة. في كتاب *Politics*)حوالى 330 ق.م.)، لم يحاول أرسطو محاكاة أسلوب أستاذه في العرض، الذي تعين في استخدام محاورة بين سقراط وصحبته لعرض مخطط عام للمجتمع المثالي، أصوله، ومعوقات الحفاظ عليه، بل عني بإقرار، والدفاع عن وتطبيق مبادئ تقوم عليها الحكومات فعليا ومثاليا. لكنه لم يختلف عن أفلاطون في أسلوبه فحسب، بل اختلف عنه جذريا في أكثر الأسئلة أساسية . ما طبيعة المجتمع المثالي وبنيته؟ لقد جادل أفلاطون في *Republic* بوجود شكل واحد بالضبط للدولة المثالية، ببنية طبقية مؤسسة على القدرات المميزة المثبّتة لمواطنتها، المنسقة على نحو صارم بحيث تؤدي كل طبقة من الأفراد المهام الأكثر مناسبة لمواهب عناصرها الطبيعية. أما *Politics* فيشتمل على تنويعة أشكال أكثر تسامحا من الحكومات والبنى الاجتماعية. لقد وجد مناقب في الظروف الصحيحة لموضعة سلطة الحكم في أي من السبل الثلاثة (الملكية، الأرسطية الأقلية، و«الحكومة» . ما يمكن أن نسميه بالديمقراطية الدستورية)، في حين أصرت *Republic* على حكم الملوك الفلاسفة.

إشكاليات الفلسفة السياسية (في الجانب المتعلق بالمحتوى) التي شغلت المفكرين عبر القرون العديدة الماضية تتعين أساسا في المسائل (في الجانب الشكلي) المرتبطة بالحياة السياسية والمؤسسات التي حاول مؤلفو أعظم الرسائل في الفلسفة السياسية منذ عصر الإصلاح والنهضة الإجابة عنها، فضلا عن الأسئلة التي أثارتها تلك الأجوبة. لذا فإن تحديد تلك الإشكاليات وبعض الإجابات الأساسية المقترحة يتطلب الخوض في أعمال متنوعة بقدر تنوع الكتب التالية:

Thomas Hobbes's *Leviathan* (1651)
Jean-Jacques Rousseau's *Social Contract* (1762)
William Godwin's *Enquiry Concerning Political Justice* (1793)
G.F.W. Hegel's *Philosophy of Right* (1830)
J.S. Mill's On Liberty (1859)
T.H. Green's *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1895)
Friedrich Hayek's *Constitution of Liberty* (1960),
John Rawls's *Theory of Justice* (1972)

وهذه مجرد عينة صغيرة ممثلة لأشهر الكتب. إشكاليات الفلسفة السياسية التي عني بها ألئك الفلاسفة تبدو قابلة لأن تقسم مؤقتا على الأقل إلى ثلاث فئات متميزة تختلف عن بعضها البعض بطرق متنوعة وهي عرضة للحل وفق مناهج مختلفة.

تشتمل الفئة الأولى والأكثر أهمية على إشكاليات الفلسفة السياسية التي تعد مفهومية على نحو أساسي. هكذا يستهل أفلاطون الكتاب الأول من *Republix* بالتساؤل: ما العدالة؟ في حين يستهل أرسطو الكتاب الثالث من *Politics* بالسؤال» ما الدولة؟ يختلف فلاسفة السياسة حين يقومون بتوفير مفاهيم مختلفة لأفكار مركزية بعينها وحين يعزون دورا كبيرا أو صغيرا للقيم التي يعرضها المفهوم في نظريتهم. إن هذه المفاهيم تقوم بدور مزدوج، فهي مواضيع مناسبة للبحث الفلسفي المناسب وتمثل لبنات أية فلسفة سياسية ممكنة. رغم عدم وجود طائفة معيارية من مثل هذه المفاهيم، فإن كل فلسفة سياسية تقريبا سوف تجد أن ثمة مدعاة

لتفسير المفاهيم التالية، بغية استخدامها على نحو فعال: *المجتمع، *الدولة، *القانون، *النظام، *العنف، *الثورة، *القوة، *السلطة، السيادة، التمثيل، *الاستقلال الذاتي، *القبول، الإكراه، *العقاب، الطبقة الاجتماعية، *الملكية، *الضمان الاجتماعي، *الضمان، المصلحة العامة، الخير المشترك، *المسؤولية الجماعية. تنوع وتركيب هذه المفاهيم، والروابط المتبادلة بينها، إنما تبين تداخل إشكاليات الفلسفة السياسية، وتقاطعها، واختلاطها مع إشكاليات الفلسفة القانونية، الاجتماعية، الاقتصادية، الأخلاقية، والتربوية. بقدر ما تعد مهمة الفلسفة السياسية أساس مهمة توضيح، سوف تعد مسائل المفاهيم مركزية.

ذهب بعض الفلسفة إلى حد إقرار أن إشكاليات الفلسفة السياسية تتماهى تقريبا مع إشكاليات يمكن حسمها عبر التحليل المفهومي، كما في كتاب ت.د. ولدن (1953) *Vocabulary of Politics*، كتاب أنتوني كونتن (1967) *Political Philosophy*، وكتاب فيلكس إي. أوبنهايم (1981) *Political Concepts: A Reconstruction*. إن هذه المقاربة المنكرة لذاتها كانت أساسا نتاجا للمرحلتين الوضعية واللغوية اللتين مرت بهما الفلسفة في منتصف القرن العشرين، حيث اعتبرت كل المشاكل الفلسفية «مفهومية». لا ريب أن الأسئلة المفهومية تشكل لب الفلسفة السياسية، كما هو حالها نسبة إلى الإشكاليات الفلسفية بوجه عام. ولكن باعتبار أن السياسة نفسها مسألة عملية على نحو بيّن، يتوجب على إشكالياتها الفلسفية أن تعكس هذه الحقيقة؛ والإجابة عن أسئلة مفهومية صرفة . حتى الأسئلة المتعلقة بمفاهيم سياسية . لا تكفي لإداء هذه المهمة.

من شأن هذا أن يحيلنا إلى الصنف الثاني من الإشكاليات، الإشكاليات المعيارية، التي تتطلب من الفيلسوف إقرار والدفاع عن مبادئ أساسية يمكن توظيفها في الإجابة عن أسئلة معيارية، من قبيل: ما المبادئ التي يتوجب تبنيها لتحقيق العدالة الاجتماعية؟ رغم عدم وجود مجموعة مثبّتة من الأسئلة المعيارية في جدول أعمال الفلسفة السياسية، بعض الأسئلة تعد محورية ونمطية إلى حد أنها تثار تكرارا عبر القرون. حين يتأمل المرء النظام الاجتماعي والفوضى الاجتماعية والدروس التي تعلمناها عن القصور البشري والطموحات البشرية: ما نطاق ودور القانون المناسبين في توفير ظروف الاستقرار الاجتماعي؟ ما أشكال الإكراه المسموح بها لضمان الامتثال لقوانين عادلة؟ ما الحقوق التي يحتازها الأفراد أو الجماعات، فضلا عن تلك التي توفرها قوانين الأرض، إذا كانت لهم أية حقوق من هكذا قبيل؟ في أية ظروف يخترق المواطن القانون ويقاوم السلطات بالقوة ، إن كان ثمة ظروف من كذا قبيل؟ هل ثمة دور مفيد ومشروع للعنف ضد الأشخاص أو العقار في الديمقراطية الدستورية؟ ما الإلزامات التي يتوجب على الأفراد الامتثال إليها التي يفرضها عليهم القانون والحكومة، وكيف تنشأ هذه الإلزامات؟ كيف يمكن للسلطة السياسية أن تتواءم كأفضل ما يكون التواؤم مع الاستقلال الذاتي الفردي؟ إلى أي حد ينبغي ترك الأفراد أحرارا في عقد الصفقات مع بعضهم البعض في اكتساب ونقل الملكية، بما فيها ملكيتهم لأجسادهم وأرواحهم؟ كيف يتوجب حسم الصراع بين النفع الاجتماعي (الفعالية) والعدالة التوزيعية (المساواة)؟ تحت أي ظروف، إن كان ثمة ظروف من كذا قبيل، يتوجب أن تهيمن اعتبارات القيمة المتساوية لكل الأشخاص على اعتبارات الفعالية؟ ما المبادئ المعيارية التي ينبغي بوجه عام أن تعتبر مفترضة من قبل ممارسات وسياسيات سياسية مفضلة، وما سبيل تبرير هذه المبادئ؟

الفلسفات السياسية أو الأيديولوجيات النمطية، مثال *الفوضوية، *الفاشية، *الاستبدادية، *الاشتراكية، *الشيوعية، و*الليبرالية (سواء في أشكالها التعاقدية، النفعية، أوالليبرتانية)، إنما تشكّل وفق أجوبتها المختلفة لتلك الأسئلة ولأسئلة مرتبطة بها. بقدر ما تعتبر مهمة الفلسفة السياسية متضمنة لتبرير مؤسسات سياسية من نوع دون آخر، تكون الأجوبة عن تلك الأسئلة المعيارية مركزية نسبة إلى الفلسفة السياسية. غير أن السؤال عن الكيفية التي يتوجب على الفلاسفة الإجابة وفقها عن الأسئلة المعيارية لا يحتاز على أجابة بسيطة. الراهن أن هذا السؤال نفسه يشكل أحد الإشكاليات عالية المرتبة المتواترة في الفلسفة السياسية.

فضلا عن الإشكاليات المفهومية والمعيارية، يتضمن التفكير السياسي المنظومي والشمولي مختلف أنواع الإشكاليات الإمبيريقية: أية مؤسسات وممارسات تعد مناسبة لتنفيذ مبادئ العدالة التوزيعية؟ كيف يمكن التحكم في مصالح القادة الشخصية بغية خدمة مصالح عموم الناس؟ ما الآليات الدستورية التي توفر رقابة فعالة على القوة التنفيذية دون الإصابة بالشلل الحكومي؟ هل تتطلب المساواة في الفرص عدم المساواة في الحرية؟ أي أشكال العقاب . جسدي، حجز مالي، الخ. يشكّل الرادع الأنجع للجريمة؟ هل الاقتصاد الرأسمالي مرتبط سببيا بالممارسات السياسية الديمقراطية الليبرالية؟ إلى

أي حد تعد الطبيعة البشرية مرنة؟ بإثارة أسئلة من هذا القبيل. أسئلة يتوجب أن يجاب عليها من حيث المبدأ عبر ملاحظات امبيريقية، معطيات من التاريخ والعلوم الاجتماعية. فإننا لا نقارب فحسب بل نعبر الحدود الفاصلة بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية. رغم أن كل فلسفة سياسية تقليدية تشتمل على رؤى في بعض الأسئلة الامبيريقية (وهي بارزة عند أرسطو، نادرة عند أفلاطون)، يجادل معظم فلاسفة اليوم بأنه بقدر ما يكون بالإمكان الإجابة عن السؤال بالركون فحسب إلى معطيات خبراتية، ملاحظات منظومية، تقصي الممارسات، بحيث تكرس الإجابة لوصف السلوك الفردي أو الجمعي أو التنبؤ به أو تفسيره، بقدر ما يكون السؤال غير فلسفي إطلاقا. نسبة إلى المقاصد السياسية، من الضروري دوما طرح مثل هذه الأسئلة والإجابة عنها، لكن الفلسفة لا تكاد تسهم بشيء في الإجابة عنها.

غير أن مثل هذا التنصيف الملائم والمألوف لإشكاليات الفلسفة السياسية إلى مفهومية ومعيارية وامبيريقية، يواجه في النهاية صعوبتين. الصعوبة الأسهل هو أنه بقدر ما تكون الحدود بين المفاهيم والقواعد المعيارية والتعميمات الامبيريقية غامضة وغير يقينية، سوف تثار حالات بعينها. غالبا ما تكون الأكثر أهمية. تخفق فيها محاولة جعل الإشكاليات ومناهج الحلول دقيقة ومتميزة عن بعضها البعض. اعتبر سؤالا كان أبرزه جون راولز في كتابه :Theory of Justice هل سوف يختار الشخص العاقل المهتم بمصالحه والذي تنقصه المعلومات إحدى صياغات مبدأ النفع بوصفه المبدأ السياسي الأساسي؟ هل هذا سؤال مفهومي أساسا، أم تراه معياريا، أم امبيريقيا جزئيا، أم أنه خليط من الاثنين أو ربما حتى الثلاثة؟

الصعوبة الأصعب إنما تثار من قبل «الطبيعة الجدلية أساسا»، على حد تعبير و.ب. جالي، التي تسم المفاهيم السياسية. عادة ما يكون تحليلها وتأويلها مشكّلا من اعتبارات عملية ضمنية. بكلمات أخرى، المفاهيم السياسية المركزية ليست، ولا سبيل لاستخدامها كما لو أنها، مجرد مفاهيم وصفية بريئة من الاعتبارات الأيديولوجية التي يقرها المنظّر. نتيجة لذلك، ما قد يبدأ كأنه مهمة محايدة تروم تعريف مفهوم سياسي أو تحليله من المرجح أن ينتهي بعملية مزج ماكرة (وضمنية) لاعتبارت معيارية. لذا فإن صورة (وعند البعض، مثال) الإجابات المحايدة أيديولوجيا وغير المحابية لإشكاليات الفلسفة السياسية صورة مضللة في أفضل الأحوال.

يقطع بشكل متعامد عبر التمييز بين إشكاليات الفلسفة السياسية المفهومية والمعيارية والامبيريقية، التقابل بين الفلسفة البحتة والتطبيقية والإشكاليات التي تناسب كل منهما. نسبة إلى كل رسالة عظيمة في الفلسفة السياسية منذ هوبز حتى راولز، حيث تواجه إشكاليات مفهومية ومعيارية في صيغها البحتة مع استبعاد نسبي للقضايا الامبيريقية والتطبيقية، ثمة عدد لا يقل كثرة من المقالات والكتب كتبها مؤلفون لا يكادون يكونون أقل شهرة تركز على إطلاق أحكام سياسية تنتمي إلى الرتبة الأولى، تقوم النظام السياسي المهيمن، وتطرح ممارسات وسياسات تعديلية (أو حتى ثورية) كما يتضح في المؤلفات:

Thomas Paine's *Rights of Man* (1862)
Karl Marx and Friedrich Engless's *Communist Manifesto* (1848)
J.S. Mill's *The Subjection of Women* (1862)
George Sorel's *Reflections on Violence* (1906)
R.H. Tawney's *Equality* (1931)
F.A. Hayek's *Road to Serfdom* (1944)
Jean-Paul Sartre's *On Genocide* (1968)
Amartya Sen's *Inequality Reexamined* (1992).

في أعمال من هذا القبيل، أفصح الفلاسفة عن اهتمامهم بممارسات وسياسات سياسية، اجتماعية، واقتصادية أساسية، عبر الركون إلى وإثارة مبادئ وأفكار لا تشكل بذاتها موضع تركيز الاهتمام البرهاني والتحليلي. هكذا يتوجب اعتبار الإشكاليات التي يعتنى بها، فيما يجادل كثيرون، سياسية أساسا أو كلية وليست فلسفية. غير أننا نخطئ حين نمعن في توكيد التمييز؛ لأن ذلك سوف يعني إغفال بعض أكثر اسهامات الفلاسفة، في حل إشكاليات تتموضع على الحدود الفاصلة بين الدفاع السياسي والفلسفة السياسية التطبيقية، تأثيرا وأهمية.

كما تبين نظرية الفلسفة السياسية، تتشكل الإشكاليات التي تشغل الفلاسفة جزئيا من قبل قضايا العصر الكبرى. عادة ما توفر هذه الإشكاليات ليس فقط وقود التنظيم والإقلاق السياسي بل حتى وقود التأمل السياسي. وبتغير هذه القضايا بمرور الزمن، مع تغير ظروف الحياة المادية، تتغير الإشكاليات الأكثر أهمية في الفلسفة السياسية. هكذا عني الكتاب الأقدمون بتفسير كيفية نشوء الدولة من وحدات الأسرة والعشيرة، وهذه إشكالية يسعد القائمون على الفلسفة السياسية اليوم بتركها للأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية. أيضا ركز فلاسفة العصر الوسيط المتأخرون والفلاسفة المحدثون

المبكرون على التقسيم المناسب للسلطة بين الكنيسة والدولة، المقدس والدنيوي، وهذه مجموعة أخرى من المشاكل تغفل إلى حد كبير من قبل فلاسفة العقود الأخيرة (رغم إمكان رجوعها إلى جدول الأعمال بسبب ظهور حركات دينية أصولية طائفية على مستوى العالم). استكشاف، هزيمة، واستعمار الأوربين للشعوب الأفريقية والهندية والأمريكية والآسيوية منذ أربع قرون جعل الفلاسفة يتأملون في طبيعة الملكية، الحرية، والحقوق، حيث غدت هذه المسائل موضع تركيز في الممارستين التوأمين الخاصين باستعباد السكان الأصليين واستعمار أراضيهم. بتنامي الديمقراطية الليبرالية في غرب أوربا منذ حركة الإصلاح البروتستنتني، هيمنت إشكاليات المساواة في مقابل الإجحاف، التقليد والاستقرار في مقابل التحرر والتغير التقدمي، عملية اتخاذ القرار السياسي الجمعي في مقابل المركزي، والاستقلال الذاتي في مقابل التحالف الجمعي، على اهتمامات الفلسفة السياسية قدر ما هيمنت على المناظرة السياسية والكفاح السياسي خلال الفترة نفسها. أيضا أرغمت الثورة الصناعية، العمل الصناعي، وامبريالية القرن التاسع عشر الفلسفة السياسية على إضافة مجموعة أخرى من الإشكاليات وسبل جديدة في مفهمة العلاقات البشرية إلى جدول أعمالها. الإشكاليات المربكة المتعلقة بالعرقية، الجنسية، نمو السكان، سوء توزيع موارد العالم المادية، كلها قضايا أرقت الحكومات وسببت خلافات حزبية، ولذا بدأت تجد موضع قدم لها في جدول أعمال الفلسفة السياسية أيضا.

ه.أي.ب.

*الاجتماعية، الفلسفة.

Brian Barry, *Political Argument* (London, 1965).

S.I. Benn and R.S. Peters, *The Principles of Political Thought* (New York, 1965).

Robert E. Goodin and Philipp Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford, 1993).

Virginia Held, Kai Nielson, and Charles Parsons (eds.), *Philosophy and Political Action* (Oxford, 1972).

Peter Laslett *et al.* (eds.), *Philosophy, Politics, and Society* (Oxford, 1956-).

J.R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford, 1966).

Gerald C. MacCallum, *Political Philosophy* (Englewood Cliffs, NJ, 1987).

Nomos (New York, 1958-), various editors, yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy.

Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* (Glecoe, Ill., 1959).

* **السيطرة.** الكلمة الإنجليزية 'hegemony' مشتقة من كلمة يونانية تعني «القيادة»، وقد استخدمت الكلمة الإنجليزية مرادفا للهيمنة. بيد أنها تتضمن وفق دلالاتها الدقيقة فكرة القبول وترتبط خصوصا بأعمال الماركسي الإيطالي جرامسي. يجادل جرامسي بالارتكان إلى كتّاب من أمثال ميكيافيلي وباريتو بأن الطبقة المهيمنة سياسيا تحافظ على وضعها ليس فقط باستخدام القوة، بل عبر *الموافقة أيضا. هذا يعني أنها تتحقق بعقد تسويات مع مختلف القوى الاجتماعية والسياسية الملتحمة التي تمثل نظاما اجتماعيا بعينه تحت إمرة الطبقة المهيمنة. إن هذه السيطرة إنما تنتج وتتكاثر عبر شبكة من المؤسسات، العلاقات الاجتماعية، والأفكار الموجودة خارج نطاق المجال السياسي. يؤكد جرامسي خصوصا على دور المثقفين في خلق السيطرة. الناتج واحد من أهم مفاهيم النظرية الاجتماعية المعاصرة، وإن ظل مفهوما مراوغا.

د.مكل.

*البرجوازية والبروليتاريا.

Joseph Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process* (Oxford, 1981).

* **السياقي، التعريف.** تعريف تعبير ما بشرح منظم لطريقة إعادة صياغة كل الجمل التي يتوجب استخدام التعبير فيها. التعريفات السياقية أكثر شيوعا من التعريفات المباشرة، التي تعيد صياغة التعبير بشكل منفصل. إنها تدعم الرؤية التي تقر أن الجمل عوضا عن الألفاظ وسائل المعنى الأساسية.

في عام 1813 دافع بنتام عن التعريف السياقي أو «التعريف عبر إعادة الصياغة» بوصفه طريقة ملائمة لمعاملة تعبيرات مناسبة دون ما حاجة إلى افتراض أشياء متخيلة يبدو أنها تشير إليها. بعد ذلك بثلاثين عاما، طبق بول هذه الفكرة في الرياضيات، فأسس ما يسمى بنهج العوامل. العوامل المألوفة هي علامة الناقص، علامة الجذر التربيعي، البادئة «لو» اختصارا للوغاريتم، «جا» و«جتا» في حساب المثلثات. لقد حاكى بول الضرب، كما لو أن «– س» ، ؟س، «لو س»، والبقية نتاجات عددية تشبه «5 س»، بحيث تكون قابلة للمداولة الجبرية العادية. لقد طبق الفكرة على العوامل في حساب التفاضل والتكامل، حيث أضحت إجراءا قياسيا.

مذهب رسل (1905) في الأوصاف الذي يعتبرها «رموزا غير مكتملة» تعريف سياقي شهير استلهمه وفق قوله من نهج العوامل. لقد أراد أن يحتاز التعبير «الشيء x حيث "Fx"، رمزيا «(x (*Fx'، على معنى، بصرف

النظر عن وجود مثل هذا الشيء المتفرد. في حالة ما تقوم «G(*x) Fx’» بتمثيل السياق الأعمق لـ «(*x) Fx’»، ومن ثم جملة السياق الأعمق المتعلقة بالشيء المزعوم، فإن رسل يعرف «G(*x) Fx’» على النحو التالي:

ثمة شيء y يتصف بأنه G بحيث أن أي شيء x يتماهى مع x إذا وفقط إذا Fx.

و.ف.كيو.

Bertrand Russell, 'On Denoting', Mind (1905); repr. in R.C. Marsh (ed.), *Bertrand Russell: Logic and Knowledge* (London, 1965).

*** السياقية.** ارتهان جوانب أساسية في اللغة (أو الفكر) بمحيط اللغة أو الواقع؛ أيضا فإنها تسمى انعكاسية ـ النموذج العيني، حيث الأنوية أحد أنواعها. يمكن استخدام أي تعبير لغوي مرات عديدة. مثال ذلك أنه ليست هناك سوى كلمة إنجليزية واحدة «'mother'» ("أم») (نمط الكلمة) وجملة واحدة «'To day is her birthday'» ("اليوم هو عيد ميلادها») (نمط الجملة)، ولكن هناك العديد من المنطوقات منهما (نماذج عينة للكلمة، ونماذج عينية للجملة). *المشار إليه في حالة التعبيرات المفردة، قيم صدق الجمل، والقوة الإنطاقية التي يحتازها المنطوق ترتهن غالبا بسياق الاستخدام. من تشير إليه لفظة «هي» يتوقف على السياق اللغوي أو الحسي للمنطوق، ومن تشير إليه «أمي» يرتهن بمن قالها. صدق «اليوم هو عيد ميلادها» يتوقف على تاريخ اليوم، والغاية من هذا القول (بوصفه عذرا لرفض دعوة ما مثلا) يتوقف على جوانب أخرى من السياق. معنى الكلمة أو الجملة الغامضة أيضا يرتهن بالسياق (مثال، ['He went to the bank'" التي قد تعني أنه ذهب إلى المصرف أو إلى ضفة النهر]، و «Flying planes can be 'dangerous' [التي قد تعني أن الطائرات المحلقة، أو التحليق بالطائرات، قد تكون، أو يكون، خطرا]). وفق بعض النظريات، مثال نظرية تشارلز ترافس، ثمة نوع من السياقية، الحساسية بالمناسبة، أو *البرانية تؤثر في كل استخدامات اللغة. النظرية السياقية في *المعنى سوف تحاول جعل كل ذلك صريحا، عبر طرح قواعد يمكن وفقها تحديد المعنى، الإشارة، قيم الصدق والفعل اللغوي وفق نمط الجملة وسياق الاستخدام.

ل.ف.س.

*العينيات الأنوية.

R.M. Galr, 'Indexical Reference, Egocentric Particulars, and Token-Reflexive Words', in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

*** سيكتوس امبيريكوس (ق.م. حوالي 200).** مرتاب وطبيب. لا نعلم عن حياته أي شيء تقريبا، وقد كتب عددا من الأعمال في تاريخ الحركة الارتيابية المعقد. الأعمال التي بقيت هي:

Outline of Pyrrhonism; Against the Dogmatists; Against the Professors

عادة ما يجمع الأخيران معا تحت عنوان ***Against the Mathematicians***، أي ضد كل من يزعم أن لديه معرفة تقنية. يطرح الكتاب الأول تصورا لفلسفة بيرون، ويشتمل على مقارنة *للبيرونية مع تنويعات من *الارتيابية الأكاديمية. العملان الآخران يفحصان بالتفصيل مختلف الزاعم الدوجماطيقية في الفنون والعلوم والاستراتيجيات الارتيابية التي قد تستخدم لتقويض الثقة فيها. لذا فإن هذه الأعمال تشكل منجما من المعلومات عن الكثير من المدارس الفلسفية القديمة. يدافع سكتوس عن أفضلية *الارتيابية على *الأكاديمية، رغم أن الفرق بينهم موضع جدل بين البحاث. رغم أن سيكتوس ناقد مثابر لكل المواقف الفلسفية، فإنه يعتقد أن الارتيابية تخدم مقصدا عمليا، تخدير الروح الناشئ عن التخلي عن طلب المعرفة من أي نوع.

ل.ب.ج.

Julia Annas and Jonathan Barnes (eds.), *The Modes of Scepticism* (Cambridge, 1985).

Jonathan Barnes, *The Toils of Scepticism* (Cambridge, 1990).

Philip P. Hallie (ed.), *Sextus Empiricus* (Indianapolis, 1985).

*** السيكولوجية الشاملة.** مذهب في طبيعة الواقع الزمكاني يقر أن كل شيء زمكاني يحتاز على جانب ذهني أو «باطني». قليل من أنصار هذا المذهب سوف يسعدون بالقول إن رؤيتهم تقر أن لكل شيء، حتى العصي والأحجار، عقلا. عوضا عن ذلك، فإنهم يرغبون في إقرار أنه قد تكون هناك درجات متنوعة تحتاز وفقها الأشياء على جوانب *ذاتية أو شبه واعية، وهذا أمر يختلف كثيرا عما نختبره بوصفه وعيا. العقل المكتمل لا يحتازه إلا كائن بتعقيد الإنسان. من جهة أخرى، يصعب أن نحدد بدقة مدى احتياز كل الأشياء الزماكنية على جوانب «ذهنية» باطنة. يشعر معظم أشياع هذا المذهب بأنهم مرغمون على القيام بذلك لأنهم لا يرون كيف يمكن للذهني أن يكون مسببا أو مكونا من أشياء ليست ذهنية.

ب.جي.ب.ن.

*وحدة الوجود.

T. Nagel, *Mental Questions* (Cambridge, 1978), ch. 13.

B. Spinoza, *Etthics*, in *The Ccollected Works of*

Sppinoza, i , ed. And tr. E. Curley (Princeton, NJ, 1988).

*** سيلرز، روي وود (1880–1973).** واقعي نقدي، طبائعي تطوري، مادي، واشتراكي أمريكي درّس في جامعة ميتشجان. المعرفة عنده نشاط يتعلق بأشياء خارجية، كونها تكشف عن الأشياء عبر الأفكار، ومن ثم فإنها تتجاوز الكائن العضوي العارف. «يثار المركب الحسي في الدماغ بسبب إثارة منمذجة للأعضاء الحسة ويقوم بوظيفة ترشيد الاستجابة. لمثل هذا الترشيد دور ترانسدنتالي... لكننا لسنا في حاجة لفهم هذا بطريقة صوفية». *الطبائعية التطورية ليست ردية، لأن الطبيعة تمر بها تغيرات تراكبية تنبثق عبرها نماذج جديدة. «المادة... توجد بذاتها، وسوف أفكر فيها عبر مقولة «الجوهر» لا العملية. عند سيلرز *الاشتراكية حركة ديمقراطية تروم تأمين تنظيم اقتصادي في المجتمع يحقق القدر الأعظم الممكن في كل وقت من العدالة والحرية السياسية». يعترف ابنه، ولفرد سيلر، بعلاقته الفلسفية الحميمة بأبيه، رغم أنه كتب وفق أسلوب جيل مختلف.

ب.هـ.هـ.

*النقدية، الواقعية؛ المادية.

Symposium in Honor of Roy Wood Sellars (Philosiophy and Phenomenological Research, 15; 1954).

*** سيلرز، ولفرد (1912–89).** فيلسوف أمريكي اشتهر ببحثه المتعمق في الميتافيزيقا وفلسفة العقل. يميز بين الصورة الذهنية عند الإنسان بوصفه كائنا ذا معتقدات، رغاب، ومقاصد، والصورة العلمية له بوصفه كائنا متجسدا عرضة لدراسة الفيزياء والكيمياء الحيوية، والفسيولوجيا. مهمة التوفيق بين هاتين الصورتين مشكّلة أساسية في فلسفة العقل. تتميز مقاربته لهذه الإشكالية بتصوره السلوكي للفكر والمعنى عبر الدور الوظيفي للكينونات اللغوية. (*الوظيفية). الفكر كلام دخلي ينمذج على غرار الكلام العلني، والكلام العلني ممارسة للقدرة على استخدام الألفاظ والجمل بشكل مناسب في علاقتها بالعالم وببعضها البعض. لذا لا شيء معارض للعلم يركن إليه.

أو.ر.جي.

W. Sellars, *Essays in Philosophy and Its History* (Dordrecht, 1974).

*** السيميوطيقا (علم العلامات).** النظرية العامة في *العلامات. يميز بيرس بين ثلاثة أنواع من العلامات: الأيقونات التي تشبه الموضوعات التي تعيّن (مثال اللوحات الطبيعية)، والعلامات الطبيعية (مثل السحب التي تدل على المطر)، والعلامات العرفية (مثل الأحمر للخطر، ومعظم الكلمات على الأقل). عادة ما تقسم السميوطيقا إلى ثلاثة حقول: *السيمانتكس الذي يدرس الدلالات، و*السينتاكس الذي يدرس البنية («النحوية» السطحية والعميقة)، و*البراجمتكس، الذي يتعامل مع مقاصد وآثار واتصالات بعد ـ لغوية.

أي.جي.ل.

C.W. Morris, *Signification and Significance* (Cambridge, Mass., 1968).

*** سينتاكتكس** (syntactics). دراسة أنواع التعبير في اللغة والقواعد التي تحكم التوليف بينها. اقترح فريجه في تطوير المنطق الحديث نظرية في التصنيفات السنتاكتية يمكن تطبيقها على اللغات الطبيعية. وفق ترميز اجدوكويفتش، المقولاتان الأساسيتان هما الجمل (S) والحدود الفردية .(N) من أي مقولتين A,B يمكن تشكيل المقولة الجديدةA/B التي تشتمل على كل تعبيرات التي يمكن توليفها باستخدام صور As, BsC

ل.ف.س.

*البراجماتية، السيمانتكس.

K. Ajdukiewicz, "On Ssyntactical Cooherence", *Review of Metaphysics* (1966-7).

*** سينت سيمون، كلود ـ هنري دي روفري، كونت دي (1760–1825).** أب *الاشتراكية الفرنسية، تحمس لفلسفة *التقدم، حيث وفر رابطا (فرنسيا) بين *متفلسفي القرن الثامن عشر ودعاة التقدم العلمي والتقني في القرن التاسع عشر، خصوصا كومت، الذي كان أحيانا أحد حواريه ومساعديه. فصّل سينت سيمون موقفه أساسا وفق حالة واحدة، ظهور المجتمع الحديث من النظام الإقطاعي في العصور الوسطى. مثل كثير ممن عاشوا خلال الثورة الفرنسية، لم يرد أن ينكر كل فضائل وثوابت المسيحية التقليدية؛ لكنه رأى أن كل مثل هذه المجتمعات تحمل بذور فسادها، وهي تفشل بطريقة ما في تلبية حاجات الطبقات المهيمنة اقتصاديا واجتماعيا. أوربا ما بعد العصور الوسطى إنما تحكي قصة ظهور التجار والمنتجين المستقلين، الصراع مع القوى المكرسة، وحسم صعب للصراع. كون هذه الأفكار تبدو مألوفة نتيجة مباشرة لتأثيره في ماركس.

م.ر.

F.E. Manuel, *The New World of Saint-Simon* (Cambridge, Mass., 1956).

C.H.-Saint-Simon, *Selected Writings, tr. F.M. Markam* (Oxford, 1952).

*** سينسبري، مارك (1943–).** فيلسوف من لندن تخصص في الميتافيزيقا والمنطق الفلسفي. وعلى وجه الخصوص طور رؤية تقر أن للحقيقة درجات وأن

الموضوعات قد تكون غامضة داخليا: الحد الفاصل بين الجبل وسفحه غائم، وكذا شأن الحد الفاصل بينه وتلك المنطقة الغائمة، وبين الجبل وهذه المنطقة الغائمة الجديدة، وهكذا. إقرار أن نقطة بعينها على الجبل قد يكون صحيحا بدرجة ما، في حين أن هذا لا يعني أن له أجزاء صادقة وأخرى باطلة. (*مفارقة الكثيب). غير أن هذا يظل يستلزم ثلاثية حاسمة بين صادق على نحو مؤكد، وصادق على نحو متوسط (بأية درجة) وباطل على نحو مؤكد. لذا فإنه طور رؤية منقحة لا تحتاز وفقها المفاهيم، حتى مفهومي الصدق والبطلان، على حدود فاصلة.

أي.ر.ل.

*رسل.

R.M. Sainsbury, *Paradoxes* (Cambridge, 1988).

* **سينكاتوجرماتيك** (syncateormatic). حرفيا تعني ما يحمل مع (محمول آخر). هكذا يعرّف المنطق التقليدي الكلمة السينكاجرماتيكية بأنها لفظة تحول محمول بسيط أو أكثر إلى ما اعتقد أنه محمولا مركبا، كما في «لا إنسان»، و«أبيض وساطع». لم يعد للكلمة أي معنى اصطلاحي الآن، لكنها تطبق أحيانا على *الثوابت أو بعض التعبيرات *المحايدة من حيث الموضوع، مثال «لا» و«كل»، إذا»، «يكون»، «كان»، «ال».

سي.أي.ك.

N. Kretzmann and E. Stump (eds.), *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts* (Cambridge, 1988), i, 163-215.

A.J.P. Kenny and J/ Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982), ch.11.

* **سينيكا، لوكيوس انيوس (حوالى 2 ق.م . 65 ب.م).** رواقي، مدرّس نيرون، الإداري الرئيسي في الامبراطورية الرومانية مع بيروس 45-62 ب.م.، ومؤلف عشر Moral Discourses، Moral Epistles 124، مسرحية ساخرة عن كلوديوس، تسع تراجيديات، وعمل في الفلسفة الطبيعية. في أسوأ الأحوال سينيكا فيلسوف غير أصيل وصاحب أسلوب متكلف. في أفضلها، يكتب في Moral Epistles و Moral Discourses (لاحظ خصوصا "De providentia" أطروحة رواقية في المعاناة، و "Ad Marciam de consolatione"، الموجهة إلى أم مات اولادها)، بحيوية ووضوح وبراعة مقنعة لا تضاهى في الفلسفة: الفلسفة خيرية عملية؛ العواطف المتأججة شر؛ الخيرات الخارجية لا قيمة لها في النهاية؛ الحياة جديرة بالعيش على نحو لامتناه؛ التراجيديا يمكن التغلب عليها أو تحملها. قيد إلى الانتحار بأمر من نيرون، شاهت سمعته وحياته بسبب تلميذه الشهير.

جي.سي.أي.ج.

*الرواقية.

V. Sorensen, Senecea: *The Humanist at the Court of Nero* (Edinburgh, 1984).

ش

* **المشيئة.** ملكة *الإرادة؛ أو شيء (يسمى أحيانا بفعل الإرادة) يعتبر نتاج مثل هذه الملكة.

في كثير من التصورات الثنائية والامبيريقية *للفعل، المشيئة شيء ذهني يسبب حركات جسمية في مناسبات الفعل البشري. ينتقد رايل مثل هذه التصورات. في الفلسفة المعاصرة، تناط بالمشيئة مختلف الأدوار، أحيانا هي نوع من *القصد. يظل ما تستبعده حجج رايل، ما إذا كانت المشيئة تستطيع أو ينبغي أن تقوم بأي دور في تحليل *الفعالية، مثار جدل.

جي.هورن.

*المحاولة.

Jennifer Hornsby, *Actions* (London, 1980), ch.4.

* **شافتسبري، إيرل، الثالث (1671–1713).** اسمه أنتوني آشلي كوبر، وقد عرف كسلفه، المبشر بالنزعة الإحسانية في القرن التاسع عشر، باسم شافتسبري. تعلم جزئيا تحت رعاية لوك المتطرف سياسيا (رغم أنه انتقد في فترة لاحقة لوك في نظريته الأخلاقية والابستمولوجية)، فكان ممثلا مبكرا، وإن لم يكن دوما ممثلا متسقا، لمذهب «الحس الأخلاقي» في علم الأخلاق، بل هو الذي استحدث هذه العبارة، وذلك في كتابه *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711). في معظم الأوقات، وليس في جميعها، أكد الشعور عوضا عن العقل بوصفه مصدرا للأخلاق: إننا نستحسن أو نستمتع بالتفكر، الفضيلة، لأننا بطبعتنا غيريون ولسنا مجرد أنانيين. أصبحت الأخلاق معه ذات توجه إنساني عوضا عن أن تكون ذات توجه إلهي، رغم أنه بمقدور الدين أن يشكل باعثا نحوها. أيضا، استبق إلى حد ما *البراجماتية التي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر.

أي.ر.ل.

S. Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics* (Athens, Oh., 1967).

* **التشاؤمية والتفاؤلية.** النظريتان الميتفايزيقيتان اللتان تقران أن العالم، على التوالي، أسوأ وأفضل عالم ممكن. وفق هذا المعنى الحرفي الكوزمولوجي. الأسوئية والأفضلية. تعد النظريتان محدثتين نسبيا، في الفكر الغربي على أقل تقدير، حيث تعود التفاؤلية إلى القرن الثامن عشر، والتشاؤمية إلى التاسع عشر. تاريخ المصطلحين نفسه إنما يعكس التطور الراهن للنظريتين. أصبحت «التفاؤلية» متداولة في فرنسا قرب منتصف القرن الثامن عشر، حيث راج مرادفها الإنجليزي قرب نهاية ذلك القرن. وبوجه عام، استخدم المصطلح لوصف موقف ليبنتز، خصوصا كما طوره في كتابه *Theodicee* (1710). أول استخدام موثق للمصطلح المعارض «تشاؤمية» ورد في رسالة كتبها كولردج عام 1794. بنهاية ثمانينيات القرن التاسع عشر كرست التشاؤمية نفسها اسما لنسق ميتافيزيقي. في كتاب شوبنهونر *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819).

ثمة إذن أسس تاريخية وأخرى تتعلق بجذر اللفظتين لاعتبار النظريتين الميتافيزيقيتين متضمنتين للمعنيين الأوليين لهاتين اللفظتين، وهذا ما سوف أفعله هنا، رغم أن الاستخدام الراهن أكثر غموضا، حيث تشيران إلى حد كبير إلى مواقف إيجابية أو سلبية تجاه الأشياء. تستخدم اللفظتان أيضا بطريقة أكثر دقة وعلى نحو ضيق للإشارة إلى قيمة الوجود البشري. بهذا المعنى الأنثروبولجي، تعد الأفكار الأفلاطونية والأرسطية في الكمال البشري تفاؤلية، في حين توجد إقرارات تشاؤمية في كتب اكليسستس وجوب، فضلا

عن *Oedipus at Colonus*، حيث يقول سوفكليس «ألا تولد هو أكثر شيء مرغوبية؛ وعلى اعتبار أننا رأينا الضوء، أفضل تال هو أن نموت في أسرع وقت ممكن».

أسست تفاؤلية ليبنتز الميتافيزيقية على علم لاهوته العقلاني. لقد عرف من البرهان الأنطولوجي أن الله، أكمل الكائنات، موجود؛ ويتعين على مثل هذا الكائن أن يكون قد خلق أفضل عالم ممكن، ومن ثم محتم أن يكون هذا هو ذلك العالم. يفسر النقص على اعتبار أنه ضروري لهذا الكل الذي يشكل الخصب الأكثر إمكانا. تماما كما أن الظلال مشترطة من اللوحة كي تعطي شكلا للضوء واللون.

عند شوبنهور، في المقابل، هذا عالم سيئ إلى حد أنه لو كان أسوأ بقليل لانتهى إلى فوضى. حتى الخيرات والأشياء السعيدة متطلبة لهذا الكل الذي يعد الأسوأ. أسس شوبنهور موقفه على نظريته الميتافيزيقية، رغم أنه غالبا ما يتغاضى عن هذا من قبل من هم أكثر ألفة بمقالاته الشهيرة منهم بأعماله الفلسفية الأساسية. في حين أن ميتافيزيقا ليبنتز عقلانية، ميتافيزيقا شوبنهور امبيريقية، مؤسسة على خبرة باطنية مباشرة بأجسادنا الحية مثل الإرادة أو الرغبة. لذا فإن الطبيعة الأساسية للعالم ليست كائنا غاية في الكمال، بل الإرادة، التي تقتات على نفسها. الرغبة إيجابية، والرضا هو سلب تعليق الرغبة. لذا فإن العالم خطأ، أخلاقيا، وبسبب تغلب الألم على المتعة؛ وليس ثمة أمل في إصلاحه، لأن الخلل كامن في الجوهر لا في أي عرض أو شكل من أشكال العالم. يطور شوبنهور هذا المبدأ بالركون إلى كانت: النظامية والخيرية والرضا الظاهرات في العالم لا تأتي من ماهية العالم نفسه، بل من فعل التشييد المتطلب لجعله قابلا للإدراك الحسي، وقابلا لأن يكون عالما معاشا أصلا. أيضا فإنه يستلهم رؤيته من البوذية والهندوسية، اللتين يعتبرهما أديانا تشاؤمية أساسا. في مقابل اليهودية والإسلام اللذين يعتبرهما أديانا تفاؤلية. على ذلك يبدو أنه يلحظ أحيانا أن معظم الأديان، مثل المسيحية، تشتمل على عناصر تفاؤلية وتشاؤمية؛ إنها تشاؤمية بدرجة أو أخرى فيما يتعلق بالعالم وتفاؤلية بدرجة أو أخرى بخصوص العالم الآخر أو الحقيقي.

بينما لم تكن التشاؤمية والتفاؤلية مسائل محورية في الفلسفة، راجت التشاؤمية إلى حد في ألمانيا قرب نهاية القرن التاسع عشر، خصوصا بسبب كتاب ادوارد فون هارتمان المفصّل *Philosophy of the Unconsciousness*) الذي ترجم إلى الإنجليزية عام 1844)، الذي يطور تشاؤمية شوبنهور، محاولا ترصيعها بعناصر هيجلية. لم يبد الفلاسفة الأنجلوأمريكيون اهتماما كبيرا بالنقاش المعني، باستثناء عمل سولي (انظر أدناه) وبعض الانتقادات الفطنة. كما في مقالة وليم جيمس «German Pessimism" (1875).»

ربما يكون أكثر شيء نتذكره بخصوص التفاؤلية الليبنتزية هو الرد الساخر عليها في كتاب فولتير *Candide* (1759). في حين أن تشاؤمية شوبنهور لم تنتج سخرية مماثلة. وهذا أمر جدير بالملاحظة بذاته. فقد ألهمت ردود أفعال نيتشه المؤثرة، بدءا بكتابه *The Birth of Tragedy* (1872)، الذي يقبل إلى حد كبير تشاؤمية شوبنهور، رغم أنه يجعلها متسامية عبر مثال الحياة التراجيدية. غير أن نيتشه في أعماله الأخيرة يبدو عدائيا؛ فبينما يوافق بوجه عام على وصف شوبنهور للإرادة، فإنه يعارض بشدة موقفه السلبي بتوكيدية مستمتعة.

رؤى نيتشه المستفزة في الحقيقة يمكن أن تعد أيضا رد فعل لشوبنهور. ذلك أنه بينما كان شوبنهور تشاؤميا بخصوص العالم، كان تفاؤليا بخصوص المعرفة والحقيقة. ذلك أنه يرى أن تحقيق أي خير إنما يتم عبر المعرفة. إما في التأمل الجمالي اللاإرادي المؤقت، أو في التبصرات التي تفضي إلى الإبطال الزاهد والنرفانا، الخير الأعظم والأبقى. باختصار يقوم نيشته بعكس كل هذا؛ إنه تفاؤلي ميتافيزيقيا، لكنه تشاؤمي ابستمولوجيا، يحذر من مخاطر حياة المعرفة والحقانية.

د.بير.

*الحياة، معنى.

A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936).
P. Siwek, 'Pessimism in Philosophy' and 'Optimism in Philosophy' in *The New Scolasticism* (1948).
J. Sully, Pessimism: *A History and a Criticism* (London, 1877).

*** الشبح في الآلة.** يقر جلبرت رايل في كتابه *The Concept of Mind* أن الموروث «الديكارتي» يمثل الجسم البشري على أنه شيء مادي صرف (الآلة) و*العقل البشري بوصفه شيئا لا ماديا صرفا (الشبح) يقطن بطريقة ما الجسم و«يعمل» من الداخل. «الشبح في الآلة» هو تعبير رايل الساخر لوصف هذه الصورة التي يجادل بأنها مضلِّلة.

ج.جي.و.

*النفس؛ الأشخاص؛ الذاتية؛ المقولي، الخطأ.

G. Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1949), 15 ff.

*** شبه الذاكرة.** مفهوم *ذاكرة اصطناعية، يعرّف بحيث لا تكون هناك حاجة لأن يكون شبه المتذكرين ضمن الحدث الأصلي. س شبه يتذكر ص إذا وفقط إذا حدثت ص، ويبدو أن س يتذكر شيئا شبيها بـ ص، والتذكر البادي يتوقف سببيا على حدوث ص بطريقة مناسبة. إن هذا لا يشترط أن يكون س قد شهد ص. مفاد الفكرة هو تجنب تهم الدائرية في التحليل السيكولوجي *للهوية الشخصية.

ب.ف.سي.

S. Shoemaker, Persons and their Pasts", *Ammerican Pphilosophical Quarterly* (1970).

*** شبه الواقعية.** اسم حديث لموقف شبيه بموقف هيوم: رغم أن الاحكام لا تحتاز حقيقة على موضوع مستقل، فإنها تسلك من وجهة نظر الحاكم كما لو أنها تحتاز عليه. وعلى نحو أكثر خصوصية، هذا اسم برنامج بحثي يحاول، دون افتراض واقع مستقل تتعلق به مجموعة من الأحكام، تفسير واقتناص العلاقات الاستدلالية ذاتها القائمة بين هذه الاحكام التي كان لها أن تقوم بينها لو كانت تحتاز على شروط صدق مستقلة من ذلك القبيل.

ر.هـ.

*الأخلاقية، الواقعية.

Simon Blackburn, *Essays in Quasi-Realism* (Oxford, 1993).

*** الشجاعة.** *فضيلة لا غنى عنها للحياة الخيّرة: جاهزية للاستمرار في تنفيذ مشروع ما رغم مخاطر الألم، الإصابة، الموت، التقريع، أو فقد المهابة الشخصية. وفق طبيعة عالم الحياة البشرية، ثمة عدد قليل من المشاريع الجديرة بالتنفيذ تعد ممكنة نسبة إلى الذين لا يبدون استعدادا لتحمل مخاطر يمكن تنكبها: لا تفضي مثل هذه السياسة (على مستوى الحياة اليومية) إلى أبوية، لكنها تفضي إلى القليل من الترحال، والقليل من المغامرات في العمل واللهو؛ أيضا فإنها لا تفضي (في المواقف المتطرفة) إلى مواجهة الاستبداد، ولا معارضة الإجحاف. كي يكون الفعل شجاعا، في مقابل كونه متهورا، متصلبا أو عنيدا، يتوجب أن تكون المخاطرة معقولة في علاقتها بالهدف، كما يتوجب أن يكون الهدف نفسه جديرا بأن يسعى وراءه.

ر.و.هـ.

Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge, 1977).

*** الأشخاص.** وفق رؤية وظيفية صرفة، حيازة مدى من القدرات السيكولوجية المحددة شرط ضروري وكاف لكون الكائن شخصا. الخصائص المعنية قابلة للتحديد *قبليا عبر الإشارة إلى مفهومنا للشخص. تعريف لوك للشخص باعتباره كائنا مفكرا، يعقل ويتأمل، وقادرا على اعتبار نفسه نفسه، ذات الشيء المفكر في أزمنة وأمكنة مختلفة، مثال على ذلك. وفق هذه المقاربة، ليس ثمة سبب يحول من حيث المبدأ اعتبار شيء صنعه الإنسان أو نفس لامادية شخصا، طالما استوفيت الشروط الوظيفية. من منحى أخر، الكائن البشري الذي لحق الضرر بدماغه والذي تعوزه القدرات المعنية سوف يخفق في أن يكون شخصا.

يزعم ديكارت أن الشخص مركب من جسم ونفس. اعترض البعض بأن الأنفس اللامادية ليست مشروعة بسبب الصعوبات الخاصة بتحديد شروط الفردية والهوية لها. في المقابل، يقترح ب.ف. ستراوسن أن مفهوم الشخص مفهوم «أولي»، بمعنى أنه نوع من الكينونات بحيث يمكن تطبيق محاميل تعزو أوضاعا واعية وأخرى تعزو أوضاعا جسمية على فرد مفرد من نوع مفرد.

أكثر أمثلة الأشخاص ألفة بهذا المعنى هي الكائنات البشرية. يزعم البعض أن الأشخاص وحدهم الذين يمكن أن يكونوا أشخاصا، أو بطريقة أكثر تواضعا، يتوجب على الأشخاص أن يكونواعلى الاقل حيوانات من نوع ما. وفق ما يسميه ديفيد وجنز الرؤية الحيوانية في الأشخاص، الشخص أي حيوان يحتاز بمقتضى حيوانيته على القدرة البيولوجية على التمتع بقائمة لامتناهية من الصفات السيكولوجية. يتوجب رصد القائمة بالإشارة إلى فئة الأشخاص الواقعيين.

تعد نظرية الصفات اللاحيوانية في بعض أوجهها أكثر قصرية من المقاربة الوظيفية الصرفة. إنها تستبعد الأشخاص من غير الحيوانات، بل إنها لا تسمح حتى بأن يكون الاحتياز على الصفات السيكولوجية المعدودة كافيا لكون الحيوان الفرد شخصا؛ يتوجب أن يكون الحيوان عضوا في نوعه. من جهة أخرى، فإن هذه النظرية أكثر مرونة من المقاربة الوظيفية الصرفة في كونها لا تستبعد من فئة الأشخاص الكائن البشري الذي لحق الضرر بدماغه وفقد القدرات السيكولوجية المتضمنة في التعريف الوظيفي.

أكثر التحديات جدية التي تواجه رؤية الصفات الحيوانية إنما تنجم عن اعتبار مكونات الهوية الشخصية. إذا كانت استمرارية الحيوان الذي يشترك معه الشخص في مادته لا تعد كما يرى لوك شرطا ضروريا ولا كافيا لاستمرار الشخص، لن يكون بمقدور الشخص والحيوان أن يتماهيا. عند المتأثرين بلوك، يجب أن

تفهم *الهوية الشخصية على اعتبار أنها تكمن في الحصول على صور مختلفة من الاستمرارية أو الارتباطية السيكولوجية. يمكن أن يتعين الباعث على هذه المقاربة في اعتبارات أخلاقية والتأمل في حالات مربكة. من حقيقة أن الاستمراريات المعنية ليست مسألة كل شيء أو لا شيء، خلص البعض إلى أن الأشخاص يتنزلون منزلة قريبة لمنزلة النوادي والأمم. ثمة رؤية أخرى تقر أن الشخص هو ما يدعم القدرات السيكولوجية، أي الدماغ.

في دفاع نصير النزعة «الحيوانية» عن موقفه قد يجادل بأن التجارب الذهنية والتحليل المفهومي ليست أفضل وسائل التنظير بخصوص الهوية الشخصية. المرجعية الأكثر جدارة بالثقة لفهم طبيعة الأشخاص هي ما نعرفه عن طبيعة *الكائنات البشرية، حتى لو كانت هذه المقاربة تعرض نفسها لتهمة ضيقة الأفق. إذا كانت بعض أحداسنا المتعلقة بالحالات المربكة تتعارض مع أفضل نظرياتنا العامة في الأشخاص، فقد يحق لنا نبذ تلك الأحداس بوصفها منحرفة.

كيو.سي.

J. Lock, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford, 1975), II, xxvii.

D. Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), pt.4.

P.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959), ch.3.

D. Wiggins, *Sameness and Substance* (Oxford, 1980), ch.6.

*** الأشخاص، مبادئ التأثير في.** تقوّم بعض المبادئ الأخلاقية الخيارات وفق ما يسميها بارفت «معايير التأثير في الأشخاص»، التي تركن إلى آثار الاختيار في مصالح أفراد بعينهم. يكون الخيار أسوأ أخلاقيا من غيره وفق تلك المعايير فقط إذا كان أسوأ نسبة إلى فرد واحد على الأقل، كان له أن يكون أوفر حظا لو تم تبني الخيار البديل. يرى بارفت أن مبادئ التأثير في الأشخاص تعد في أفضل الأحوال مجرد جزء في نظرية الأخلاق المرضية كونها تخفق في تفسير لماذا تعد خيارات بعينها مؤثرة في عضوية ومصالح *الأجيال القادمة خاطئة. مثال ذلك، إذا كان الخيار بين سياسات طاقة آمنة وأخرى خطرة يحدد ما إذا كانت كارثة سوف تحدث وأية جماعة بعينها سوف توجد (حيوات أعضائها جديرة بالعيش) في المستقبل البعيد، فإنه لن يتسنى نقد الخيار الأول وفق معايير التأثير في الأشخاص، لأنه ليس هناك فرد سوف يكون أفضل حالا حال اختيار البديل الثاني.

أي.د.و.

*السكان.

D. Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), pt.4.

*** الشخصية، الحجة.** عند أرسطو *أغلوطة يقوم فيها «المرء بتوجيه حلوله ضد الشخص لا ضد حججه (*Sophistical Refutations*, 178b17)). يعتبر لوك هذه الحجة «طريقة للضغط على الشخص بنتائج مشتقة من مبادئه أو مسلماته» (*Essays Concerning Human Understanding*, IV. xvii.21). محاجة لوك الشخصية، رغم أنه لا يصفها بالأغلوطة، ليست إثباتا «مستمدا من أي من أسس المعرفة أو الاحتمال».

جي.وو.

**Risus sophisticus.*

John, Woods and Douglas Walton, Fallacies: *Selected Papers, 1972-1982* (Dordrecht, 1989), ch. 5 and 7.

*** الشخصية، الهوية.** الطريقة التي يشير بها الفلاسفة إلى الحقائق المتعلقة *بأشخاص المعبر عنها في أحكام هوية من قبيل «الشخص الموجود هناك الآن هو الشخص نفسه الذي كان هناك بالأمس»، وهي أحكام تصدق نتيجة لحقيقة بقاء الأشخاص عبر الزمن. تكمن الإشكالية في تحديد الشروط الضرورية والكافية لهذا النوع من الحقائق بطريقة مفيدة. تسمى هذه الشروط بمعايير الهوية الشخصية. ثمة إشكالية أخرى مرتبطة بهذا الأمر يثيرها بارفت تتعين في تحديد الحقائق المهمة الخاصة بمثل هذه الهويات التي يتوجب تضمينها في فكرنا التقويمي.

ليس ثمة إجماع بخصوص الإشكالية الأولى. لقد تبين أنه من الصعب إحداث موازنة بين الأحداس الناتجة عن حالات متخيلة، مثال عمليات زرع الدماغ، تشير إلى حاسمية الاستمراريات السيكولوجية، في مقابل ممارساتنا في ملاحقة الأشخاص فضلا عن موقف من مفهوم لهويتنا بوصفها أشياء عينية يبدو أنه يربطنا بشيء حقيقي.

يمكن تصنيف النظريات بسبل مختلفة؛ أحدها بين النظريات التي تطرح المعايير بألفاظ سيكولوجية وتلك التي لا تقوم بذلك. هناك أيضا تصنيف يعتبره بارفت مهما يقسم النظريات إلى نظريات تعتبر الهوية الشخصية قابلة لأن ترد إلى استمراريات أخرى وتلك التي لا تقوم بذلك. التصنيف الثالث يقسمها إلى نظريات تربط الشخص بأشياء مستمرة، الجسم، الدماغ، أو النفس مثلا، ونظريات لا تقوم بذلك.

نظرية لوك المؤثرة من هذا النوع الأخير. إنه يقترح أن الأشخاص قادرون أساسا على الوعي الذاتي، وأنه يتوجب تحليل الهوية وفق *الوعي. يقر التأويل

التقليدي لهذه النظرية أن الشخص يتماهى بأية مآثر يتذكرها باعتبارها مآثره . معيار الذاكرة. المبدأ السلبي الذي يقره مفاده أن الوعي لا يرتبط ضرورة بالجسم أو النفس.

تدافع الاستراتيجية المحدثة لمذهب لوك عن رؤية لوكية معدلة. لتنكب دوائر مفرغة محتملة في استخدام مفهوم الذاكرة تشكل مفاهيم سيكولوجية معرّفة صراحة دون استخدام مفهوم الهوية الشخصية. هكذا تضعف استمراريات الكينونات السيكولوجية المشترطة. بنية النظرية أكثر تركيبا كي يتسنى لها التعامل مع إشكالية الشطر.

تشترط المقاربة الأساسية البديلة لهذا الموروث استمرار شيء أساسي يمكّن الشخص من البقاء. تقر الرؤية الديكارتية أن لدينا أنفسا لامادية ونبقى ما بقيت أنفسنا الفردية. على ذلك، ثمة رؤى أكثر رواجا تقر أن الاستمرارية المشترطة يتوجب أن تكون مادية. يقر أحد المقترحات، كان تبناه وليمز، أن الشخص مرتبط بجسده. إن هذا يناسب الحالات الواقعية، لكنه يثير حكما مخالفا للبداهة حين نعتبر الحالات المتخيلة. ثمة نظرية متعلقة دافع عنها ويجنز مفادها أنه من الخطأ السماح على طريقة أشياع لوك بأي تمييز بين الشخص والحيوان. الهوية الشخصية وفق هذه الرؤية حالة من حالات الهوية الحيوانية.

ثمة تصور مادي بديل يرى أن الشخص مرتبط بذلك الشيء المادي (يفترض أنه الدماغ) الذي يدعم قدرات الشخص السيكولوجية الأساسية. إن هذا يناسب بطريقة أفضل أحداسا بعينها، مقارنة بالنظريات الجسمية، لكنه يواجه إشكالية تفسير لماذا لا تكفي الاستمراريات السيكولوجية المؤسسة بطرق أكثر تطرفا لبقاء الشخص.

أدت صعوبة تشكيل نظرية مرضية إلى إعادة اعتبار المناهج التي طبقها الفلاسفة، وقد شجع على ذلك نقاش بارفت لما إذا كانت الهوية الشخصية أمرا مهما. إنه يجادل بسبل مختلفة أنها ليست كذلك، ومن ضمن تلك السبل أن تقسيم الدماغ بالإضافة إلى عملية الزرع، سوف يكون من شأنه أن يوفر ما هو مهم، لأنه ينتج متنافسين، ولايحافظ على الشخص الأصلي. لذا، فيما سيتنتج، فإن الهوية ليست مهمة. كثيرون لا يوافقون على خلاصة بارفت، ويرغبون في إعادة تقصي النهج الذي أفضى إليها.

لم تفض هذه الأبحاث إلى اتفاق، وكل النظريات التي قمنا بوصفها في حال تطور نشط.

ب.ف.س.

H. Noonan, *Personal Identity* (London, 1989).

D. Parfit, *Reeasons and Ppersons* (Oxxford, 1984), esp. pt.3.

S. Shoemaker and R. Swinburne, *Personal Iidentity* (London, 1984).

P.F. Snowdon, "Persons, Animals, and Ouurselves", in C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind* (Oxford, 1990).

* **الشرور البشرية.** المعاناة الناجمة عن خيارات بشرية خاطئة أخلاقيا. الشرور البشرية إذن تقابل أحيانا بالشرور الطبيعية، الناتجة عن كوارث من قبيل الزلازل. تستخدم كلمة «شرور» (خصوصا في القرون المبكرة) مرادفا لأشكال متطرفة من الأفعال الشائنة أخلاقيا. وفق هذا الاستخدام، يعد تحليلها مهمة من مهام فلسفة الأخلاق الدنيوية.

تتعين إحدى الإشكاليات التي تناقش أحيانا فيما إذا كان بمقدور الناس أن يختاروا اختيارا عقلانيا شرورا بوصفها كذلك. يجادل البعض، مثل فرانسس هتشسون وجوزيف بتلر، بأن الناس لا يقومون باختيار الشرور بوصفها كذلك بل يسعون لتحقيق مصالحهم، أو يكافحون من أجل قضية ما يجدون فيها أنفسهم، على حساب مصالح غيرهم، وما الشرور إلا نتيجة مصاحبة لتلك المساعي. بيد أن تجربة القرن العشرين تقترح أن الناس قد يختارون الشرور من أجل ذاتها. الواقع أن ثمة رؤية لاهوتية أورثودكسية تقر أن في كل الكائنات البشرية طبيعة السقوط وأنه لا مناص من أن يختاروا الشر ما لم تكن لديهم حوافز قوية تمنعهم و/أو قامت الدولة أو الدين بفرض عقوبات تردعهم.

حين يستلزم المصطلح «شر» ميتافيزيقا مؤلهة، فإنه يثير إشكالية أخرى تتعلق بكيفية اتساق الشر مع وجود إله رحيم كلي القدرة. ثمة نظريات ميتافيزيقية متعددة يمكنها تفسير وجود الشر. تقر إحداها أن الشر لا يوجد حقيقة، بل هو مجرد وهم، وثمة نظرية أخرى تقر أن الشر جزء ضروري من كل خيّر، تماما كما أن المساحات المعتمة في اللوحة قد تسهم في كمال الصورة الكلية. أيضا، ثمة رؤية طورها الأكويني، مفادها أن الشر عوز خيرية تناسب شيئا ما، تماما كما أن العمى عوز لخير العين. غير أن تلك الرؤى تبدو مجحفة في حق واقع الألم والمعاناة.

ر.س.د.

*المحافظية؛ الشر، مشكلة.

Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (Oxford, 1983).

* **الشر، مشكلة.** في المسيحية وأديان غربية أخرى، يفترض أن الله كلي القدرة (أي يستطيع القيام بكل ما هو ممكن منطقيا)، وكلي العلم (أي يعلم كل شيء يكون علمه ممكنا منطقيا)؛ على ذلك، يتجلى أن ثمة شرا (مثال الألم وسائر أنواع المعاناة) في العالم. يجادل الملحدون أنه على اعتبار أنه بمقدور كلي القدرة أن يحول دون وقوع الشر لو أنه اختار ذلك، سوف يكون بمقدور كلي العلم أن يعلم كيف ينجز ذلك والكائن كلي الخير سوف يختار دوما القيام بذلك، ما يعني أنه ليست ثمة *إله من هذا النوع المفترض. لقد شكلت مشكلة الشر أقوى اعتراض ضد المؤلهة التقليدية. مفاد رد المؤلهة المعتاد على هذا «الاعتراض» هو إنكار أن الكائن الكامل سوف يختار دوما منع الشر، بل إن سماحه ببعض بالشرور سوف يمكّن من خيرات أعظم. إذا سمح الله بوقوع الشر، فلأنه من المستحيل منطقيا جلب خيرات أعظم بسبل أخرى. ثمة مؤلهون يرتؤون أن بشريتنا تحول دون معرفة أي خيرات أعظم سوف تجلبها الشرور التي يحتاجها عالمنا. بيد أنه من المنافي للعقل أن نعتقد في وجود أي من مثل تلك الخيرات دون إظهار لطبيعتها، أي بدون نزعة *تبرير ـ شرية. «الدفاع عن حرية الإرادة» تعليم مركزي عند معظم أنصار تلك النزعة. يقر هذا الدفاع أن الخير الأعظم الخاص ببشر أحرار في الاختيار بين الخير والشر لا يتضمن وجود أي شخص أو حتى إله، يحول دون جلبهم الشر. النزعة التبرير ـ شرية في حاجة إلى دفاع آخر أو أكثر لتفسير سماح الله بشرور ليست من مسؤولية البشر، من قبيل آلام مرض لا نستطيع في الوقت الراهن منعه. يقر «الدفاع الأعلى مرتبة عن الخيرات» أن مثل تلك الشرور تعطى الناس، استجابة لها، فرصة القيام بأعمال بطولية تنم عن الشجاعة، الصبر، التعاطف، وهذه فرص ما كان لهم أن يحصلوا عليها بسبل أخرى. لكن هذا يظل عاجزا عن تبرير قيام الله بالسماح بمعاناة البعض (مثال الأطفال الذين يتعرضون للضرب العنيف) في سبيل نفع آخرين (احتياز الوالدين، القائمين على الخدمة الاجتماعية، الخ. على اختيارات حرة). قد يجادل المؤمن ردا على ذلك بأنه من حق الله الذي يهبنا الحياة أن يسمح بمعاناة البعض لوقت محدود، وأن هذا حق خاص بالله بمقدوره أن يستعمله تحقيقا لمقاصد خاصة، وأن هناك باستمرار إمكان التعويض في الحياة الآخرة. يتعين لب المشكلة فيما إذا كانت مثل هذه الدفوع تناسب التعامل مع أنواع وقدر الشرور التي نجدها حولنا.

ر.ج.س.

*الشرور البشرية.

M.M. Adams and R.M. Adams (eds.), *The Problem of Evil* (Oxford, 1990).
A. Plantiga, *God, Freedom and Evil* (London, 1975), pt. 1a.
R. Swinburne, *The Existence of God* (Oxford, 1979), chs. 9-11.

* **الشرعية.** تحاول نظريات الشرعية طرح أسباب تسوغ جدارة دولة ما بولاء مواطنيها. في تحليل شهير، يحدد ماركس فيبر ثلاثة مصادر للشرعية. المواريث والعادات، إجراءات قانونية ـ عقلانية (الانتخاب مثلا)، والكارزما الفردية. حيث نجد توليفة منها في معظم النظم السياسية. غير أن كثيرا من الفلاسفة أنكروا هذا المخطط، الذي لا يجيب عن أسئلة مهمة تتعلق بعدالة الدولة والحماية التي توفرها لرعاياها. تجادل هذه النظريات بوجه عام بأن شرعية الدولة ترتهن بحفاظها على *حقوق إنسانية بعينها، وهذا مبدأ غالبا ما يتم التعبير عنه عبر قدرة الدولة على استيفاء معايير يتوقع المرء أن تنبثق عن شكل من أشكال العقد الاجتماعي بين كائنات مستقلة. كلاسيكيا، عبّر عن هذا الموقف كل من هوبز، لوك، وروسو، وفي أزمنة أحدث نجده عند راولز، رغم وجود اختلافات مهمة.

ر.ب.ب.

D. Beetham, *The Legitimation of Power* (Basingstoke, 1991).
M. Weber, *Economy and Society*, G. Roth and C. Wittich (Berkeley, Calif., 1978), pt. 1, ch.3.

* **الشرط.** تقليديا، أية جملة تتخذ الصياغة إذا س ف ص.تسمى س المقدم، وص التالي. مثال ذلك:

(أ) إذا حدث إقبال على الإسترليني، ارتفعت معدلات الأرباح.

(ب) لو كان هناك إقبال على الإسترليني، لارتفعت معدلات الأرباح.

(ج) إذا كان هناك إقبال على الإسترليني، سوف ترتفع معدلات الأرباح.

عادة ما تنصف (أ) و(ج) معا بوصفهما جملا تقريرية، في حين تسمى (ب) *افتراضية.

بوجه عام تتعين إشكالية الفلاسفة في تفسير الشروط التي يصدق الشرط حال استيفائها. ثمة افتراض سائد لوجوب أن تكون س وص قضايا ـ صادقة أو بطالة ـ وبسبب تأثير المنطق الصوري، ثمة نزوع شطر افتراض أن شروط صدق الشرط هي ما يسمى شروط الاستلزام المادي، حيث س تستلزم ص ماديا فقط إذا كانت س

باطلة أو ص صادقة.

وفق هذا التأويل، البراهين التي تعد بوجه عام سليمة تكون سليمة؛ لسوء الحظ، يسري هذا أيضا على براهين تبدو غريبة. إذا أولنا «إذا» على اعتبار أنها استلزام مادي، يكون البرهان الذي تقر مقدمته «لم أرفع يدي» وتقر نتيجته «إذا رفعت يدي انتهى العالم» برهانا سليما. يجادل بعض الفلاسفة بأن هذا لا يقوض الافتراض سالف الذكر، بحيث لا يبين أن الشرط باطل، بل يبين فحسب أن إقراره مضلل. إقراره إنما يعني اقتراح (لا استلزام) شيء باطل. مثال وجود ارتباط بين رفعي يدي ونهاية العالم.

ثمة نهج آخر يركن إلى *العوالم الممكنة؛ صدق الشرط هو قيمة تاليه الصدقية في العالم الممكن الأكثر شبها بالعالم الواقعي الذي يصدق فيه المقدم. مثالنا باطل حتى لو لم أقم برفع يدي، لأنه (يفترض) في العالم الأكثر شبها بالعالم الواقعي الذي رفعت فيه يدي، لا ينتهي العالم.

أيضا ثمة نهج يركز على المقبولية (التي تعرّف عبر الاحتمال) عوضا عن الصدق؛ إذا س ف ص مقبولة طالما كان احتمال ص على افتراض س عال إلى حد كاف. ثمة اعتراض ضد هذا النهج مفاده أن قانون المعكوس. إذا س ف ص تستلزم إذا ليس ص ف ليس ص. يخفق وفق ذلك النهج. لكن هذا القانون لا يسري بطريقة تخلو من الغموض إلا في أمثلة من قبيل (أ): ما يوصف عادة بأنه معكوس (ج). «إذا كانت نسب الأرباح لا ترتفع، لن يكون هناك إقبال على الإسترليني» لا يتعلق منطقيا بها. على ذلك، لا يتضح نحويا وجوب أن يسمى هذا معكوسا لـ (ج)، كما لا تتضح الشاكلة التي يتوجب أن يكون عليها معكوس (ب).

يقترح هذا أن هناك تمييزا مهما بين (أ) من جهة و(ب) و(ج) من أخرى، وهذا مذهب يأخذ به ف.ه. دودمان. خلافا لمعظم المنظّرين، يعنى دودمان بالنحو، خصوصا بزمن الشرط. وفق رؤيته، (ب) و(ج) شروط. لكن الشروط ليست قضايا مكونة من قضايا، بل رسائل بسيطة على حد تعبيره. يشتمل الشرط على موضوع، وعبارته الشرطية محمول وليس قضية. إنه يمثل حكما على «تخيلات» حين «نتصور تكشف سلسلة سببية متصلة من الحوادث»، (ب) تضع في الماضي ما تضعه (ج) في المستقبل؛ إنها ليست قضايا، صادقة أو باطلة. في المقابل، فإن (أ) رسالة مركبة. إنها افتراضية، نوع من البرهان المكثف. من هنا جاء امتثالها لقوانين المنطق. على ذلك فإنها ليست قضية. يبدو أن غاية دودمان المتعلقة «بتقليص الصدق» تحتاز على أهمية فلسفية لا تقتصر على جمل «إذا».

م.سي.

F. Jackson (ed.), *Conditionals* (Oxford, 1991).

J.L. Mackie, *Truth, Probability and Paradoxes* (London, 1973).

D. Sanford, *'If P, then Q': Theories of Conditionals Past and Present* (London, 1988).

*** الشرطي، الاحتمال** *احتمال سحب ورقة كبة بشكل عشوائي من شدة كوتشينة هو 1/4؛ احتماله الشرطي، على افتراض أنها حمراء، هو 1/2؛ احتمال أن تكون بستوني الشرطي، على افتراض أنها حمراء هو صفر. يعرّف الاحتمال الشرطي للحدث E.

م.سي.

*** الشروط الفرضية**. الشرط الفرضي عبارة عن *شرط مقدمه باطل (عادة ما يعرف في الممارسة الفلسفية أنه باطل). في العادة يحتفظ بهذا المصطلح للفرضيات (التي ليست بدوال صدقة) التي لا تصدق بفضل بطلان مقدميها. التعميمات شبه القانونية تدعم الشروط الفرضية: هكذا تضمن «السكر يذوب في الماء» أنه «لو وضعت قطعة السكر هذه في الماء لذابت». لكن «كل العملات الموجودة في جيبي فضية» لا تستلزم «لو كان هذا السنت في جيبي لكان فضيا».

جي.جي.م.

N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, 4th edn, (Cambridge, Mass., 1983).

*** الاشتراكية**. يصعب إدراج كل المعتقدات الاجتماعية ـ الاقتصادية المختلفة التي يشار إليها باسم «الاشتراكية» تحت تعريف واحد. وفق أكثر معانيها عمومية، تشير الاشتراكية إلى رؤى من (1) يزعم أن *الرأسمالية تشتمل على مكامن قصور أخلاقية فادحة و(2) يناصر نوعا من الإصلاح الاجتماعي ـ الاشتراكي الثوري لعلاج تلك المكامن.

تظهر بعض العناصر التي تعد نمطيا فكرا اشتراكيا عبر كل تاريخ الفلسفة، مثل كتاب توماس مور Utopia وحتى كتاب Republic لأفلاطون. غير أن المصطلح «اشتراكية» استخدم أول مرة فيما يتعلق برؤى نقاد القرن التاسع عشر الاجتماعيين، مثال روبرت أوين، سينت سيمون، تشارلز فورر، وبيير برودون. كان أولئك النقاد يستجيبون لتفريط الرأسمالية المبكرة وإجحافها، ويشايعون إصلاحات من قبيل تغيير المجتمع إلى تجمعات صغيرة تحظر فيها *الملكية الخاصة ويعاد فيها

توزيع الثروة على نحو متطرف. أيضا فإن الاشتراكية تشكل جزءا مهما من فلسفة كارل ماركس و*الماركسية. عند الماركسية، تعتبر الاشتراكية مرحلة في التاريخ تتميز جزئيا بملكية الدولة لكل سلع رأس المال وبالتخطيط المركزي للاقتصاد. هذه مرحلة انتقالية في التاريخ بين الرأسمالية وآخر مراحل التاريخ، *الشيوعية، التي تتميز بالقضاء على كل الطبقات الاجتماعية ومن ثم نهاية الصراع بين الطبقات.

من ضمن مكامن الخلل الفادحة التي يزعم الاشتراكيون عادة أنها كامنة في الرأسمالية، التفاوت المجحف والهائل في الثروة، الدخل، الفرص، والقوة. مكامن الخلل الأخرى على الفردانية المفرطة، و*استغلال العمال العاديين. غير أن الاشتراكيين يعارضون ربما أكثر من أي شيء آخر القمع المجحف الذي تمارسه جماعةعلى أخرى، إما عبر الهيمنة الطبقية، التمييز، أو التوزيع المجحف للثروة. باختصار، تناصر الاشتراكية بوجه عام «المسحوقين» في المجتمع. الإصلاحات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي اقترحت من قبل الاشتراكيين لعلاج مكامن خلل الرأسمالية متنوعة إلى حد يحول دون تحديدها. عادة ما تتضمن تلك الإصلاحات تغيرات جذرية في احتياز أو توزيع الملكية في المجتمع. غير أنه من المشكوك فيه أن تكون «الاشتراكية» بهذا المعنى الواسع محددة بشكل مفيد. فضلا عن ذلك، ليس كل من يجد مكامن خلل في الرأسمالية ويدعو إلى إحداث إصلاحات جذرية، أو يسهم في الحرب ضد القمع، يعتبر نفسه اشتراكيا؛ وتسميتهم «بالاشتراكيين» يستدعي خلط رؤاهم بالاشتراكية بالمعنى الضيق الذي سوف نعنى به الآن.

يشير المعنى الأضيق وربما الأكثر فائدة الذي غالبا ما يستخدم وفقه مصطلح «الاشتراكية» إلى نظام اقتصادي يتميز بـ (1) ملكية الدولة لوسائل الإنتاج والتحكم في الاستثمار عبر الاقتصاد بمجمله؛ (2) توزيع أكثر مساواة للدخل والثروة من ذلك الذي نجده عادة في الرأسمالية؛ و(3) انتخاب ديمقراطي لرجالات الحكومة الرسميين المسؤولين عن القرارات الاقتصادية. الذين يناصرون نظاما يختص بتلك المميزات غالبا ما ناصروا في الماضي التخطيط الحكومي ليس للاستثمار فحسب بل لكل الاقتصاد؛ أي تخطيطا حكوميا يحدد السلع والخدمات التي يتوجب توفيرها، وكيفية توفيرها، وبأية كميات، وبأي سعر يتوجب بيعها، عوضا عن مجرد السماح لمثل هذه الامور بأن تحدد من قبل السوق عبر العرض والطلب. إذا اشتمل النظام الاقتصادي على هذه الخاصية الرابعة، فإنه يعر ف باسم «اشتراكية التخطيط المركزي».

الخاصية الأكثر أهمية نسبة لتعريف الاشتراكية بالمعنى الضيق هي ملكية الدولة لوسائل الإنتاج والتحكم في الاستثمار؛ يمكن أن نجادل بأن هذه هي الخاصية الوحيدة التي تعد ضرورية وكافية بوصفها خاصية معرّفة. الخاصية الثانية، المتعلقة بالتوزيع الأكثر عدلا للدخل والثروة منه في حالة الرأسمالية، أمر يتفق عليه الاشتراكيون بوجه عام، رغم وجود اختلاف كبير بخصوص هوية المبادئ التي يتوجب أن تتحكم في ذلك التوزيع. من ضمن البدائل المقترحة نذكر «لكل فرد على نحو متساو»، «لكل حسب جهده»، و«لكل حسب حاجته». الخاصية الثالثة، الانتخابات المديمقراطية، هي الخاصية التي تحظى بأعلى درجات إصرار الاشتراكيين، رغم أنه ما أن تطبق اشتراكية التخطيط المركزي حتى تضعف *الديمقراطية. ربما تكون الخاصية الرابعة، التخطيط الحكومي للاقتصاد بمجمله، الأكثر عرضة للجدل. يجادل أنصار هذه الخاصية بأن التخطيط المركزي يعالج مكامن خلل معروفة في الرأسمالية، من قبيل الاحتكار، دورات الأعمال، البطالة، حالات التفاوت الهائل في توزيع الثروة، وسوء معاملة العمال. من منحى آخر، يجادل علماء الاقتصاد المحافظون، من أمثال لودفج فون مسز وفردريك هايك، بأن التخطيط المكزي يعجز عن مضاهاة فعالية *السوق، لأن القائمين عليه عاجزون عن الحصول على المعلومات الشاملة الكامنة في عملية اتخاذ القرارات في كل اقتصاد السوق، كما أن مديري الأعمال في اقتصاد مخطط مركزيا لا يستطيعون مضاهاة دوافع رجال الأعمال المغامرين في اقتصاد السوق، الذين يحركهم الربح الخاص.

أدت براهين علماء الاقتصاد المحافظين، فضلا عن الآداء السيء الذي ارتبط أساسا بالاقتصاد المخطط مركزيا، إلى تخلي الكثير من الاشتراكيين عن الخاصية الرابعة، فاقترحوا عوضا عنها التعويل على السوق في كل شيء باستثناء الاسثمار. تحكم الحكومة في الاستثمار، بالإضافة إلى التعويل على السوق في كل شيء باستثناء الاستثمار، فيما يجادل أولئك الاشتراكييون الجدد، سوف يعالج مكامن الخلل الأساسية في الراسمالية، دون التضحية بميزات السوق الإنتاجية. لقد كان عالما الاقتصاد أوسكار لانج وفرد م. تايلور أشياعا مبكرين لمثل هذا النهج، الذي يشار إليه باسم «اشتراكية السوق». ثمة أنصار متأخرون لنهج

مماثل، من أمثال الفيلسوف ديفيد شويخارت، يضيفون خاصية *تحكم العمال إلى الفكرة العامة المتعلقة باشتراكية السوق كي يشكلوا نظاما غالبا ما يشار إليه باسم «اشتراكية تحكم العمال». في هذا النظام، عمال كل مشروع تجاري يديرونه بأنفسهم عبر ديمقراطية مباشرة، أو يقومون كما يحدث غالبا بانتخاب دوري لفريق من المديرين لإدارته. يزعم أنه من ضمن مناقب تحكم العمال أن المديرين الذين يتوجب عليهم مواجهة العمال في الانتخابات الدورية سوف يحثون قبل كل شيء على القيام بما هو في صالح العمال، عوضا عن استغلالهم. يقترح مصلحون آخرون نظاما اقتصاديا يتحكم وفقه العمال، دون ملكية الدولة لوسائل الإنتاج ودون التحكم في الاستثمار. بدلا عن ذلك، يملك عمال كل مشروع وسائل الإنتاج، في حين يترك الاستثمار للسوق. ولكن بحسبان أن كل وسائل الإنتاج في هذا النظام تمتلك ملكية خاصة ويهيمن السوق على الاقتصاد بمجمله، فإنه أجدر أن يسمى «رأسمالية تحكم العمال»، إذ أنه ليس اشتراكية.

د.و.هاز.

*المحافظية؛ الليبرالية؛ ضد ـ الشويعية.

N. Scott Arnold, *Marx's Radical Critique of Capital Society: A Reconstruction and Critical Evaluation* (Oxford, 1990).

G.D.H. Cole, *History of Socialist Thoght*, 7 vols. (London, 1953-60).

D.W. Haslett, *Capitalism with Morality* (Oxford, 1994).

Kai Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism* (Totowa, NJ, 1985).

David Schweickart, *Capitalism or Worker Control?* (New York, 1980).

* **المشترك اللفظي**. تكون الكلمة، أو التعبير، أو الجملة مشتركا لفظيا إذا احتازت على معنيين متمايزين أو أكثر، مثال "can" («يستطيع/ علبة»)، "poor violinist" («عازف كمان فقير/أخرق»)، "every one loves a sailor" («كل واحد يحب البحارة/ القبعات الريشية»). في السياقات الخاصة ، قد يتضح المعنى المراد من الكلمة أو التعبير أو الجملة، مثال «أستطيع أن أقوم بذلك»، و«عازف كمان فقير» حين يتعلق موضع النقاش بمزايا عازفي الأوركسترا. [لاحظ أن النص إنجليزي في أصله، ما يحول دون قدرة تلك الأمثلة على توضيح مفهوم الاشتراك اللفظي حال ترجمتها إلى العربية. على ذلك، ليست هناك صعوبة في إيجاد أمثلة تؤدي الغرض ذاته. «عيون الملك ضعيفة» جملة غامضة لأن كلمة «عين» قد تعني وسيلة الإبصار الحسي وقد تعني الجاسوس؛ السياق كفيل عادة بدرء مثل هذا الغموض، كما في قولنا «عيون الملك ضعيفة بسبب مكوثه طويلا أمام جهاز التلفزة»]. [المترجم].

س.و.

*الإبهام، الأشياء المبهمة.

Trudy Govier, *A Practical Study of Argument*, 3rd edn. (Belmont Calif., 1992).

S. Wolfram, Philosophical Logic (London, 1989), ch. 2. 1.

* **المشترك اللفظي، أغلوطة**. تحدث حين تعني شيئين بكلمة أو عبارة واحدة ترد مرة واحدة أو يتكرر ذكرها. غالبا ما لا ينجم ضرر عن هذا، خصوصا في التورية. غير أنه يفضي إلى استدلال خاطئ حين يشترط *البرهان أحد مثل ذينك المعنيين كي تستلزم منطقيا النتيجة المقصودة، والمعنى الآخر كي يحتاز على مقدمة صادقة. عادة ما يكون الخطأ غير مضلل، لكنه أحيانا يثير التفكير: ما تستطيع فعله أو عدم فعله أنت حر في فعله؛ تستطيع أن تدفع أو لا تدفع؛ ولذا فأنت حر في ألا تدفع لهم.

سي.أي.ك.

C.L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970).

* **المشترك، الفهم [أحكام الفطرة]**. ينزع الفلاسفة إلى الانقسام بشكل حاد فيما يتعلق بمواقفهم من الفهم المشترك. ضمن الآباء المؤسسين، يكنّ أرسطو احتراما للفهم المشترك، في حين يستخف أفلاطون به، وهذا تفاوت يتضح في نظرياتهما الميتافيزيقية والأخلاقية والسياسية. يكفي أن تعتبر مذهبيهما في *الكليات أو الطريقة المثلى في تكوين الأسرة. في المتأخرين، ريد ومور من ضمن طائفة الذين يعتدون بالفهم المشترك، هيجل ومكتاجرت من أبرز المستخفين به. وبالطبع، فإن هذا العرض ينطوي على تبسيط ممعن فيه، فأعضاء الطائفة الأولى ليسوا في الغالب عبدة للفهم المشترك، وعناصر الثانية لا يغفلون كلية فرض بعض القيود عليه. ولكن، ما الفهم المشترك، ولماذا يتوجب أن يفرض أية قيود على العقل الخلاق؟

يبدو من المرجح أن يتحدى الفهم المشترك التعريف؛ الراهن أنه لم يتسن لأحد طرح تعريف مرض له، كما أن عدد الذين حاولوا تعريفه نزرهم يسير أصلا. ربما تكون محاولة تعريفه مشروعا يقوض ذاته وشبيه بتعريف أيديولوجية لضد ـ الأيديولوجية تلك، بأنها محافظية. بيد أن هذا اللاتحدد، رغم أنه يحتاز على بعض مكامن القوة، يصعّب من مواجهة مسائل مهمة من قبيل ما إذا كان الفهم المشترك نفسه نظريا بشكل

مستتر، وما إذا كان، وإلى أي حد، يطرأ عليه التبدل. دون حسم مثل هذه المسائل، قد نتمكن على ذلك من إحراز بعض التقدم عبر طرح مخطط تقريبي لموضع الفهم المشترك في فضاء البحث الفلسفي.

لا ريب أن ثمة حاجة لفرض لبعض القيود على العقل الخلاق تغاير المنطق، إذا أن نتائج الفكر الميتافيزيقي في حاجة إلى فحص مغاير للاتساق، ومن غير المرجح أن يكون بمقدور الحدس العقلي وحده القيام بفحص كامل. فضلا عن ذلك، رغم أهمية النظرية التي تقتصر على فئة من المتخصصين، عادة ما يؤمّل الفلاسفة في قيام علاقة آصرة بين فكرهم والحياة العادية، في حين أن النظريات التي تستخف بالفهم المشترك تنزع شطر التضحية بمثل هذه العلاقة. ثمة نوع من التضليل متضمن في التسليم والحياة وفق معتقدات بعينها في الحياة اليومية وإنكار تلك المعتقدات في النظرية. حتى الدفاع المغالي عن المثالية المذهلة التي يقول بها القسيس بركلي يزعم أنه يتحدث باسم المألوف.

تومس ريد، وهو نصير مخلص لقيام الفهم المشترك بدور أساسي في الفلسفة، يعتبر الركون إلى الفهم المشترك ركونا إلى مبادئ كامنة في الطبيعة البشرية تسهم جزئيا في تشكيل ماهية العقل. إنه يوظف فهمه للفهم المشترك في الهجوم على مختلف الرؤى الشكية أو الردية في الميتافيزيقا والأخلاق. بيد أنه لا يقتصر على الركون إلى البيان الذاتي أو الإجماع التام، إذ إن جزءا مهما من محاجته يقر أن الذين يتغاضون عن مبادئ الفهم المشترك في تشكيل مذاهبهم الميتافيزيقية يجدون أن تشكيلاتهم الردية قد أسست على جرف هار. بالمقدور عنده تبيان أن ميتافيزيقا هيوم مؤسسة على نظريته في *الأفكار، وهي نظرية لا تتعارض فحسب مع الممارسات المعرفية التي يقوم بها الناس العاديون، لكنها تحول دون وصول هيوم إلى النتائج التي يتطلبها موقفه.

يقر ديكارت أن الحس الجيد أو الحكم السليم سائد بين الناس إلى حد أنه لم يفكر أحد في أن ثمة حاجة إلى المزيد منه. هذا يمس فكرة حاسمة فيما يتعلق بالركون إلى الفهم المشترك. حتى أكثر المنظّرين براعة وتجريدا جزء من جماعة من فكرية، وهو يرث منظومة من المفاهيم ترتبط بأحكام وممارسات الجماعة (والجنس البشري بأسره) بطرق متكثرة. يتضح هذا أكثر ما يتضح في اللغة المشتركة التي تدعم قابلية أغرب التخمينات للفهم. في القرن العشرين، خصوصا في أعمال فتجنشتين، وبطريقة مختلفة في أعمال جي.أو. أوستن، غالبا ما يتحول الركون إلى الفهم المشترك إلى ركون إلى اللغة المشتركة. الراهن أن هذا الركون يظل باقيا في كثير من*الفلسفة التحليلية المعاصرة ولكن ليس بالمباشرية التي استبينت في فلاسفة من قبيل ريد وأوستن. لعله يفسر قدرة ممارسيها الجديرة بالإعجاب على نقاش ونقد بعضهم بعضا عوضا عن الاقتصار على زعم رؤى مختلفة في العالم.

سي.أي.جي.سي.

*الاسكتلندية، الفلسفة؛ الامبيريقية؛ الوطنية.

S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense* (Oxford, 1960).

G.E. Moore, 'A Defense of Common Sense', *Philosophical Papers* (London, 1959).

Thomas Reid, *An Inquiry into the Hun\man Mind* (Chicago, 1970).

, *Essays on the Intellectual Power of Man* (Cambridge, Mass., 1969).

* **الشعب.** المجموع الكلي للمواطنين المؤهلين أو الذين لهم حق الانتخاب، يعتبر في النظرية الديمقراطية المصدر النهائي *للسلطة السياسية. الشعار العام الذي يقر أن السلطة السياسية نابعة من الشعب يتسق مع عدد كبير من الأنظمة التي تعرف فيها إرادة أو رضا الشعب للسلطة السياسية، قدر ما يتسق مع الأنظمة الحكومية الاستبدادية والليبرالية. مثال ذلك، الأفراد المتعاقدون مع بعضهم البعض يخضعون إرادتهم عند هوبز لإرادة شخص بحيث يحق له التصرف نيابة عنهم. لذا فإن سلطة ليفيثان نابعة من الشعب ، لكنها مطلقة ويمكن أن تكون استبدادية. في المقابل، يعطي لوك للشعب حق تغيير التشريع حين يتصرف المشرّع على نحو يتعارض مع الثقة التي وضعوها فيها. ينصح برك بنوع آخر من تمثيل الشعب . حيث تكون هناك مصالح مشتركة وتعاطف في المشاعر والرغبات. «التمثيل التقريبي» الخاص *«بالأرستقراطية الطبيعية» لا يعزو أهمية للانتخاب الشعبي. في القرن التاسع عشر ماهى فلاسفة من أمثال هيجل بين «الشعب» و«الأمة». روح الشعب Vokgeist، تصبح كينونة غامضة، تحدد وتوحد الأمة.

ر.س.د.

*الديمقراطية.

G.H. Saine, *A Hiistory of Political Ttheory* (Loondon, 1937).

* **مشعب الحس.** تعبير يستخدمه كانت لوصف المعطيات التي يحصل عليها العقل من *الإحساس. في Critique of Pure Reason، يجادل كانت بأن هذه

المعطيات إنما تعطى وفق شكول العقل الخاصة بالحساسية، المكان، والزمان وأن توحيدها، الضروري للخبرة، إنما يحدث عبر تركيب نشاط المخيلة المرشد من قبل الفهم.

هـ.إي.أي.

H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience* (New York, 1936).

*** الشعر.** ليست هناك نظرية مفهومية مفردة مرضية في الشعر: القصيدة ليست أساسا تمثيلا، أو تعبيرا أساسا، أو وحدة صورية أو «عضوية» أساسا. ليس لأن هذه المهام غير ضرورية للشعر، بل لأنه لا واحدة منها تفي تركيبه وطبيعته متعددة المستويات.

بمقدور الشعر فعلا أن يمثل أو يصف: غير أنه بمقدوره أيضا أن يحتفي، يبجل، يأسى ويعرض عوالم بديلة. لا ريب أنه يصف انفعالات الحياة اليومية، لكنه يستطيع أيضا أن يغيرها، وأن يعرض الانفعالات بدقة أكثر من المعتادة، لأسباب ليس أقلها الضبط والقيود المفروضة على الشكل الشعري.

يتميز الشعر في أفضل أحواله بتوظيف مكثف إلى الحد الأقصى، لكل الموارد اللغوية. الصوت والقافية فضلا عن الحس، تجميع خيوط المعنى، عبر الاستعارة وسائر المحسنات، عبر إبهام (لايبدد عادة)، ارتباطات متحكم فيها، جرسية، تلميحات: كل هذه تسهم في إحداث أثر موحد متكامل.

غالبا ما توهب إشارة القصيدة إلى العالم خاصية مركزة ومشحونة عبر لغة رمزية أو ملحمية أو أسطورية. في بعض الحالات الميثلوجيا الشخصية للشاعر. (وليام بليك و و.ب. ييتس مثالان لافتان).

بحسبان ارتهان معنى القصيدة الكامل وأثرها بالكلمات الدقيقة وفق ترتيبها، أية محاولة لإعادة الصياغة محتم عليها أن تكون «بدعة». القصيدة ليست تغليفا يمكن الاستغناء عنه لرسالة يمكن عزلها وإعادة التعبير عنها.

يمكّن هذا التوكيد تكامل القصيدة الشبيه بالأشياء من عقد مناظرات موحية بين القصائد والنتاجات البشرية غير اللغوية (مزهرية، نحت، أو نغمة): من هنا يزعم مكليش أن «القصيدة يجب ألا تعني بل أن تكون». غير أن هذا ينطوي على مبالغة: إذا لا غنى عن المعاني. وكذا شأن الإشارة إلى عالم خلف القصيدة. إذا أردنا للقصيدة أن تبقى: وعلى أي حال فإن صوت الألفاظ يعمل بالكاد حال نبذ معناها على نحو مدعم.

موضع الشعر متنوع على نحو لا حد له. غالبا ما تعرض القصيدة انطباعا حسيا فرديا عينيا متخيلا بطريقة حيوية ومؤقتة أو انفعالا متذكرا، غير أنها قد تعنى أيضا . وعلى نحو ليس أقل مشروعية . بالأفكار والعلاقات المجردة، أو بمنظورات دينية أو ميتافيزيقية واسعة المدى. الأمر المهم هنا هو غياب أي هرمية من المواضيع الشعرية: «حالة التعادل الأنطولوجي» عليحد تعبير بتشلر: «كل المظاهر واقعيات عند الشاعر».

أهمية دراسة لغة الشعر نسبة إلى الفلسفة بيّنة إلى حد كاف. ولكن ثمة ما يتوجب إضافته. الشعر دوما كفاح ضد ضغوطات وقوة اللغة العادية المغرية على إبطال الخبرة عبر كليشيهات سهلة وبطيئة. غالبا ما يشعر الشعر بنفسه ضد «قيود اللغة»، ويرغم على تعديل وربما إحداث الضرر بالسنتاكس العادي. نظرية لا تستطيع المعرفة وفلسفة الدين تجاهل مزاعمم الشعراء «بلحظات تبصرية سرمدية» . «أعياد الظهور».

يسهل قول هذا، لكن تمييز الحقيقي عن المتخيل في هذا الخصوص أمر يشتهر بصعوبته.

ر.و.هـ.

*التعبير؛ الموسيقا؛ التمثيل.

Justus Buchler, *The Main of Light* (New York, 1974).

*** الشك.** حين نشك في قضية، فإننا لا نعتقد فيها ولا ننكرها، بل نعلق الحكم بحيث نعتبرها السؤال التي يستفسر عن قيم صدقها سؤالا مفتوحا. لذا قد يكون الشك موقفا ارتيابيا: يقر أحد شكول *الارتيابية أن أي موقف معرفي، باستثناء الشك، موقف لاعقلاني وغير مشروع. فالعقلانية تتطلب تعليق عام للإحكام. البراهين التي يستخدمها المرتابون (مثال البيرونيين من قبيل سكتوس امبيريكوس) تستهدف إذن إثارة الشك، لزعزعة معتقداتنا في مواضع تيقننا، ولإرغامنا على تعليق الحكم.

لقد جعل ديكارت من الشك حجر أساس المنهج الفلسفي: لتأسيس معرفتنا على أسس آمنة حقيقة، يتوجب علينا أن نحاول الشك في كل معتقداتنا، بحيث نحتفظ فحسب بما هو بمنأى عن كل شك. العقائد الامبيريقية العادية يتهددها إمكان كوني أحلم، وكذا شأن حتى المبادئ المنطقية، فقد أتعرض لخداع شيطان ماكر. ما لم يكن بمقدوري استبعاد هذه الإمكانات، فإنني لا أستطيع تنكب الشك في أن كل معتقداتي قد طالها خطأ لا يُلحظ. قليل هم الذين اقتنعوا بمزاعم ديكارت بخصوص الحالة التي يكون فيها الشك مستحيلا، وكثير ارتابوا في مزاعمه حول وجوب محاولة بسط الشك على أوسع نطاق ممكن.

ثمة إشكالية تثار لأن براهين ديكارت لا تنتج شكوكا أصيلة: إمكان أن أكون أحلم أو أن أكون قد خدعت من قبل شيطان لا تمس ثقتي اليومية بأنني سوف أجد ما أتكئ عليه حين أجلس، أو ثقتي العادية في العمليات الحسابية البسيطة. يقر ديكارت أن الشك الناجم عن افتراض شيطان ماكر «شك ضئيل، ويعد بطريقة ما ميتافيزيقيا»: نستطيع التسليم بإمكان الشك المجرد أو بملاءمته، لكننا لا نشعر بشك حقيقي. غير أن كثيرا من نقاده يرون أنه ركن إلى فهم «ذهني» غير مناسب للشك واليقين.

أيضا ارتاب فلاسفة *الحس المشترك في الافتراض البادي الذي يقر أننا إذا استطعنا تصور موقف ممكن لا يتسق مع صحة زعم يومي، فإن يقيننا منه ليس مشروعا ما لم تكن في حوزتنا أسس مستقلة لاستبعاد ذلك الإمكان. ثمة أنواع من اليقين (والنأي عن الشك) تقصر عن اليقين المطلق الذي ينتقده الفلاسفة الارتابيون. في عام 1975، دافع جون ولكنز عن يقيننا من وجود رجل مثل هنري السابع ووجود بلدان من قبل أمريكا والصين. أما جون تلستون فقد أكد «أنه بالرغم من إمكان ألا تشرق الشمس غدا؛ فإنني أفترض أنه لا أحد تساوره أقل الشكوك حول شروقها غدا». إننا لا نتردد في قبول معايير للعقلانية تكرس مثل هذه التيقنات؛ كما أنه من المنافي للعقل أن نتبع المرتابين في إغفال تلك المعايير. لقد جُعل الشك يبدو رهابا عصابيا منافيا للعقل يقودنا إلى الشك في الأشياء لأنها لا تقبل أنواع من البرهنة لا يعقل توقع قبولها إياها. قد لا تكون بمنأى عن كل الشكوك، لكنها بمنأى عن كل الشكوك الوجيهة. ثمة براهين مشابهة ضد استخدام نهج الشك تجدها عند مفكرين من أمثال توماس ريد.

جنبا إلى الزعم بأن الشكوك الارتيابية منافية للعقل، نجد اقتراح مفاده أن تلك الشكوك ليست حقيقية، بل مجرد إدعاء. الطريقة التي أثق بها في أن الكرسي سوف يحمل ثقلي إنما تقترح أنني لا أرتاب حقيقة في وجوده. هكذا أصر فلاسفة من أمثال فتجنشتين على أن تلك «التيقنات العملية»، الأشياء التي لا نشك فيها «فعلا»، تشكل الأسس الحقيقية لمعرفتنا: النهج الديكارتي في الشك يسئ فهم هذا النوع المميز من الشك حين يعتبره شكلا من أشكال الإجماع الفكري.

سي.جي.هـ.

***اليقين.**

R. Descartes, *Meditations*, in *The Philosophy of Descartes*, tr. J. Cottingham et al. (Cambridge, 1985).
M.J. Ferreria, *Scepticism and Reasonable Doubt* (Oxford, 1986).

*** الشكل [الحال].** «الشكل» مصطلح في الميتافيزيقا التقليدية يستخدم بطريقة ترتبط *«بالجوهر» و«الصفات». مثال ذلك الصورة المربعة لقطعة خشب بعينها. هنا الخشب هو الجوهر الذي يتخذ الشكل، والامتداد المكاني هو الصفة الذي يعد الشكل حالة له. كمثال آخر، الفكرة أو الخبرة المعينة التي يستمتع بها شخص ما. هنا يعد الشخص (أو *النفس) «الجوهر» الذي يحتاز على الشكل، والوعي هو الصفة.

من السمات المنطقية الحاسمة للأشكال كونها ترتهن من حيث هويتها بهوية المقوم الفردي الذي يحتازها. هكذا تتحدد هوية الفكرة جزئيا بالشخص الذي يحتازها. إذا لا سبيل لأن يشترك شخصان في الاحتياز على الفكرة نفسها عدديا. المصطلح الحديث الأقرب «للشكل» هو «النوعية الفردية» أو *«النوعية المفردة».

إي.جي.ل.

E.J. Lowe, 'Real Selves: Persons as a Substantial Kind', in D. Cockburn (ed.), *Human Beings* (Cambridge, 1991).

*** الإشكالي.** (1) مريك، مشكوك في أمره. (2) في المنطق التقليدي، القضايا الإشكالية هي التي تعلم بعلاقة *الإمكان، خصوصا فيما يتعلق بقياس أرسطو المقامي؛ مثال «يمكن لكل البيض ألا يكون موشما»، « يستطيع بعض الناس لمس أصابع أقدامهم». قد يكون الإمكان منطقيا، ماديا، أو ابستمولوجيا، الخ.. *مداه غالبا ما يكون غامضا. (3) تستخدم الكلمة أحيانا بالطريقة الألمانية بوصفها اسما، كي تشير إلى مجموعة من الإشكاليات أو إلى طريقة في عرضها.

سي.أي.ك.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916).

*** شلر، جوهان كرستوف فردريك فون (1759-1805).** فيلسوف ألماني، شاعر وكاتب دراما، طوّر نظرية كانت في الأخلاق والعلم الجمال شطر *مثالية ما بعد كانتية. عني أساسا بدور الفن والجمال في حياة الإنسان العقلانية وتاريخها. (أصبح أستاذا للتاريخ في جينا عام 1789، وكتب عدة كتب تاريخية، فضلا عن محاضرته المبكرة *What is, and to what End does one Study, Universal History?* جادل وفق كتاب كانت Critique of Judgment (1790) بأن *الجمال هو «الحرية في المظاهر الفينومونية». لا يتضمن التفكر الجمالي في الموضوع فهما معرفيا: إننا لا نطبق مفاهيم عليه ولا

نبحث في شروطه السببية، بل نعتبره كما لو كان حرا. مرة أخرى، الجميل ليس موضوعا للرغبة أو الإرادة الأخلاقية. في التفكر الجمالي يهيمن «اندفاع اللعب».

يقوم *علم الجمال، عوضا عن الدين (كما رأى كانت)، بالدور المركزي في تربية الطبيعة الحسية عند الإنسان بإزاء الأخلاق. الفن والجمال يهذبان شعور المرء، بحيث يصبح أكثر ميلا للسلوك على نحو قانوني، ويهيىء نفسه للأخلاق. في كتابه *On the Aesthetic Education of Man* (1795; tr. Oxford, 1967)، يتقصى تقدما، في حياة المرء وتاريخ الإنسان، من الحالة المادية التي يتم فيها التحكم في الإنسان من قبل حاجاته وطبيعته، عبر الحالة الجمالية، التي يحرر فيها نفسه من الطبيعة باستبعاد إرادته الحسية، وانتهاء بالحالة الأخلاقية التي يتحكم فيها الإنسان في طبيعته بإرادته الأخلاقية. غير أن علم الجمال يقوم أيضا بجعل الظرف الأخلاقي أكثر كمالا. عبر جعل طبيعته الحسية أكثر نبلا، يقوم الجمال بتسوية الصراع بين هذه الطبيعة وإرادته العقلانية. هكذا يصبح الإنسان «روحا جميلة» (schone Seele) تحقق القانون الأخلاقي من الميول.

في *Naïve and Sentimental Poetry* (1796; tr. New York, 1966)K يجادل بأن مختلف العصور وأنواع الشعر ترتهن بالعلاقات المختلفة بين الطبيعة والحرية. في المرحلة «الأكاردية» (اليونان) كانت الطبيعة والحرية في توافق بدائي: يسلك الناس على نحو أخلاقي بغريزية لاواعية والشعر ساذج. يستشعر الشعر الحديث صراعا بين الطبيعة والحرية، الواقعي والمثالي، ويحاول تسويته: الشعر الوجداني. في العصر «الفردوسي» القادم، حين يستعاد التوافق بطريقة تأملية، سوف يكون الشعر في آن ساذجا ووجدانيا.

م.جي.آي.

R.D. Miller, *Schiller and the Ideal of Freedom* (Oxford, 1970).

T.J. Reed, *Schiller* (Oxford, 1991).

A. Ugrinsky (ed.), *Friedricj von Schiller and the Drama of Human Existence* (London, 1988).

*** شلر، ماكس (1874–1928).** فيلسوف ألماني يسمى «بنيتشه الكاثوليكي». طبق فينومولوجيا هوسرل على علم الأخلاق، الثقافة، والدين. هو مؤسس *الأنثروبولوجيا الفلسفية وسوسيولوجيا المعرفة (*Problems of a Sociology of Knowledge, 1926, tr. London, 1980*). في كتابه *Formalism in Ethics and the Non-Formal Ethics of Values*, 1913-16; tr. Evanston, Ill., 1973) يجادل ضد ديكارت وآخرين بأن القيم موضوعية، ثابتة، قبلية، غير صورية، وتشكل مواضيع للعواطف والمشاعر لا العقل. تشكل القيم هرمية: (1) المتعة ـ الألم (قيم الشعور الحسي)، (2) السامي ـ المبتذل (قيم الشعور الحيوي)، (3) الجميل ـ القبيح، العادل وغير العادل، المعرفة الخالصة بالحقيقة (القيم الروحية)، و(4) المقدس ـ غير المقدس (القيم الدينية). تكمن القيم الأخلاقية في تحقق قيم أخرى. يتنوع شعورنا بالقيم وتجسدها الاجتماعي، لا القيم نفسها، بطرق يمكن تفسيرها اجتماعيا. الشخص ليس جوهرا ولا موضوعا، بل وحدة الأفعال العينية. إنه في آن فرد وعضو في جماعة. يعوز معظم الأشخاص الشعور بالقيم العليا، ولا يستطيعون المشاركة في أنواع الجماعات المكرسة لها؛ ولكن يتوجب أن يحتاز الجميع على طريقة مناسبة ومتكافئة في الوصول إلى ما يحظى بتجيلهم. الاستقراطية طريقة أفضل لتعزيز القيم من الديمقراطية الليبرالية.

م.جي.آي.

M.S. Frings, *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker* (Pittsburge, 1965).

R. Perrin, *Max Scheler's Concept of the Person: An Ethics of Humanism* (Basingstoke, 1991).

*** شلك، فردريك آلبرت مورتز (1882–1936).** في عام 1922 أصبح شلك الفيزيائي فيلسوفا، إذ أصبح أستاذا لفلسفة العلوم الاستقرائية في فينا (كان ماخ من أسلافه)، حيث أضحى قطب جماعة من الأشياع ذوي رؤية متشابهة في الإحكام المنطقي والعلمي في الفلسفة، ما يعرف باسم حلقة فينا. عن نقاشاتهم نشأت *الوضعية المنطقية، أكثر مدارس القرن العشرين الفلسفية عمقا وإبداعا (وإن كانت في النهاية خاطئة). غير أنه لم يكن نمطيا في الحلقة، فرغم أنه شارك في الاعتقاد في دور العلم المتفرد، إلا أنه ضمّن أيضا علم الأخلاق في العلم عبر تحليل الأحكام القيمية بوصفها رغبات، ومن ثم حقائق سيكولوجية. حال، على نحو درامي، دون تطوير مذهبه اغتياله في منتصف سيرته المهنية على يد طالب معتوه.

أي.بيل.

Oswald Hanfliting, *Logical Positivism* (Oxford, 1981).

(ed.), *Esential Reading in Logical Positivism* (Oxford, 1981).

*** شلنج، فردريك ويلهلم جوزيف فو (1775–1854).** فيلسوف ألماني، كان بروتس *المثالية ما بعد الكانتية والفيلسوف الأساسي في الوسط الرومانسي. أعماله المبكرة، منذ عام 1793، تنويعات في

Wissenschaftslehre (نظرية في العلم والمعرفة) عند فيشته، رغم أنه قابل بين المثالية و«الدوجماطيقية» بطريقة أقل حدة من طريقة فيشته. منذ عام 1797 كتب عدة أعمال في فلسفة الطبيعة، حاول فيها «تشكيل» أو «اشتقاق» الطبيعة بوصفها «نسقا موضوعيا للعقل». عند فشته، كما عند كانت، الطبيعة، رغم أنها موضوعية في علاقتها بالأنا المتناهي، نتاج «للوعي بوجه عام». تماما كما أن الكتاب يحمل علامة مؤلفه، فإن *الطبيعة كل عضوي يرعى تحقق *العقل. في البداية اعتقد فيشته أن شلنج يحاول إثبات هذا كملحق لـ *Wissenschaftslehr*. تبدأ الطبيعة من انبثاق المادة من قوى الجذب والتنافر وتنتهي بالعضوية البشرية، تجسد العقل العملي: الطبيعة هي الأنا أو العقل، في عملية صيرورة. لكل ظاهرة طبيعية موضعها في نسق تطور مرتب منطقيا. إن شلنج ينكر مثل جوته العلم الكمي الميكانيكي، ويؤكد الحياة، القصد العضوي، والقطبية (خصوصا الكهربية والمغناطيسية).

خطوة شلنج (الفشتية) التالية هي اعتبار فلسفة الطبيعة و *Wissenschaftslehr* علمين متوازيين، يشتقان على التوالي الطبيعة من العقل والعقل من الطبيعة. يطور كتابه *The System of Transcedental Idealism* (1800; tr. Charlottesville, Va., 1978) Wissenschaftslehr نظرية وعملية يحدد فيهما على التوالي الوعي باللاوعي واللاوعي بالوعي. تتقصى النفس النظرية إنتاجية العقل اللاواعي في الشعور، الإدراك الحسي، والفكر؛ تغير النفس العملية هذا الواقع اللاواعي في أخلاقية فردية، حياة سياسية، وتاريخ. غير أن كلا من هاتين السلسلتين لاتنتهي؛ العقل لا يتحقق هنا إلا في اللاتناهي. إنه لا يتحقق إلا في النشاط اللاوعي، لكنه واع، الذي يمارسه العبقري الفنان: الفن هو «عضو» الفلسفة الحق. يطور شلنج هذه الرؤية في كتابه *Philosophy of Art* (1802-5; pub. 1859; tr. Minneapolis, 1989).

بعد ذلك رام شلنج الحصول على أساس مشترك للطبيعة والنفس، لفلسفة الطبيعة والمثالية الترانسدنتالية، أي رام نسق «هوية». في *Exposition of my System of Philosopy* (1801)، هذا الأساس هو «العقل المطلق»، «لامبالاة الطبيعة والروح، الموضوع والذات». إنه يسلم بصلة هذا بجوهر اسبينوزا. المطلق هو لامبالاة [حالة استواء] الطبيعة والمثالية الكميتين. يهيمن الواقع أو الموضوعية على المثالية أو الذاتية في السلاسل الواقعية: إنها تبدأ من المادة، عبر الضوء، الكهرباء، الكيمياء، إلى العضوية، المرحلة الأكثر روحية (أو «فعالية») في الطبيعة. تسيطر الذاتية في السلسلة المثالية، حيث تبدأ من الأخلاق والعلم إلى الفن، المرحلة الأكثر طبيعية للروح. التجلي الأكمل للمطلق، الكون، عضوية كاملة وعمل فني. في *Bruno* (1802p tr. Albany, NY, 1984)، يسمى المطلق «الله» أو «اللامتناهي»، وترى الفعاليات بوصفها «أفكارا» أفلاطونية (محدثة)، رؤية الله الداخلية لنفسه، الوسيط بين المطلق والعالم الامبيريقي.

في عام 1804 أصبح شلنج يعتقد أنه رغم إمكان تبيان أن العالم عقلاني في محتواه، ليس ثمة تصور عقلاني يمكن طرحه لوجوده، للسبب الذي جعل هناك وجودا ولم يكن ثمة عدم. ينشأ العالم المتناهي عن الله لا عبر عملية عقلانية يمكن فهمها بل بقفزة، سقوط حر (لازمني) لأفكار عن الله إلى واقعية متناهية. محتوى الواقع عقلاني، يجسد أفكار الله؛ كونه واقعيا (الطبيعة) ردة، خطيئة، لاعقل. إن جوهر الطبيعة يحاول العودة إلى الله، وهذه العودة تاريخ؛ هدفها إعادة توحيد الأفكار بالله. تطور الإنسان مواز لتطور الله؛ إنه يتحرر من الله ويحقق خلاصه بالعودة إليه.

يصادر كتاب *Of Human Freedom* (1809p tr. Chicago, 1937) على «أساس بدائي» أو «طور ما قبل التكون» في الله، وهو محاولة غير محددة ولاواعية أي *إرادة. كل الواقع في النهاية إرادة. الإرادة الموجهة ذاتيا تخلق كصورة ذاتية أو كشف ذاتي الأفكار، العقل. يبدأ العالم من التفاعل بين الأساس والأفكار. تكشف الطبيعة النقاب عن الصراع بين المحاولة اللاعقلانية والمقصد العقلاني. يعرض التاريخ انتصار إرادة الإنسان الكلية العقلانية على إرادته اللاعقلانية الفردية. تتطور الطبيعة من إرادة بدائية إلى معرفة ذاتية عقلانية وتحديد مصير.

الدين لا الفن هو الآن عضو الفلسفة. يتطور الله في أفكار البشر المتلاحقة عنه. في محاضراته في اللاهوت عام 1842 وفي revealation عامي 1842 -3، يبحث شلنج عن معرفة الله في تاريخ كل الأديان. يتقدم كشف الله الذاتي وتطوره من إرادة بدائية إلى العقل والحب. إن فلسفة شلنج وهيجل السلبية المبكرة لا يبينان سوى أنه إذا كشف الله عن نفسه، فإنه يقوم بذلك بطرق بعينها يمكن فهمها عقلانيا. ثمة حاجة إلى «الفلسفة الإيجابية» الجديدة لتبيان أنه يكشف عن نفسه في تاريخ الإنسان الديني.

كان لشلنج عقل ذو عمق ومدى عظيمين، قادر على تبصرات أصيلة بقدر ما هو قادر على دمج تبصرات الآخرين (الأفلاطونيين المحدثين، اسبينوزا، كانت، فشته، هيجل، إلخ.) كثير من آرائه تعود ثانية للظهور

عند شوبنهور، تلتشي، والوجودية: إله شلنج هو في آن إرادة القوة والإنسان الوجودي.

م.جي.آي.

*الرومانسية الفلسفية.

A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction* (London, 1993).

F. Copleston, *A History of Philosophy*, vii: Modern Philosophy, pt. 1: Fichte to Hegel (Westminister, Md., 1963).

M. Heidegger, *Schelloing's Treatise on the Existence of Human Freedom* (Athens, Oh., 1985).

* **الشاهد.** مجموعة المعتقدات، غالبا ما تكون من النوع الملاحظي، التي تدعم فرضا أقل موثوقية. لا ريب أنه يتوجب على الحكيم أن يقيس معتقداته وفق الشواهد التي يحتاز عليها، بيد أن ثمة صعوبات تواجه عملية تشكيل نظرية صورية في مفهوم الدعم الشاهدي. الإقرار «كل الغدفان سوداء» يتكافأ منطقيا مع «كل ما ليس بأسود ليس غدافا»، وإذا كانت الإقرارات المتكافئة منطقيا مدللا عليها بالشواهد نفسها، سوف تكون آلة الكمان الخضراء شاهدا على أن كل الغدفان سوداء. ثمة صعوبة مماثلة تثيرها حقيقة أن الغداف الأسود الذي نراه اليوم يدعم اعتقاد الجنس البشري في أن كل الغدفان سوداء، لكنه يدعم أيضا معتقد سكان المريخ المخالف الذي يقر أن كل الغدفان سوضاء (أي سوداء إذا تمت ملاحظتها قبل عام 2000، وبيضاء خلافا لذلك). عمليا لا تثير هذه المعضلات الفلسفية الشهيرة أية متاعب؛ في الحياة اليومية، نقوّم كيف يتعلق الشاهد *بالنظرية بمقارنته بخلفية من الافتراضات المشتركة، ولكن غير المعبر عنها بطريقة صورية، تتعلق بطبيعة العالم ودرجة الدعم الشاهدي.

أي.أو.هـ.

*التدليل؛ الاستقراء؛ أخرق.

N. Goodman, Fact, Fiction, and Forecast, 4th edn. (1983).

* **الشهادة.** دور الشهادة في الحصول على ونشر الاعتقاد الجدير بالثقة أو *المعرفة أغفل نسبيا كموضوع ابستمولوجي. لقد شابت الابستمولوجيا التقليدية صبغة فردانية في توكيدها منزلة وتسويغ الإدراك الحسي، الذاكرة، أو الاستدلال الفردي. غير أنه يتضح أن معظم معارف المرء تأتي من الآخرين: كما يستبان في حالة معرفة التاريخ، الجغرافيا، أو العلم، وبطريقة أكثر خفية في حالة معرفة الحقائاق اليومية من قبيل زمن ولادة المرء. في الآونة الأخيرة حظي هذا الموضوع باهتمام أكبر، ومن ضمن الإشكاليات التي نوقشت نذكر نطاق ارتهان كل منا بعالم الآخرين، صعوبة تسويغ الارتهان عبر استدلالات من خبرات الفرد بجدارة الشهادة بالثقة، وإشكاليات القرائن.

سي.أي.جي.سي.

C.A.J. Coady, *Testimony: A Philsophical Study* (Oxford, 1992).

* **الشهوة المحمومة.** حرفيا تعني وضع الرغبة الشديدة، لكنها تستخدم خصوصا للإشارة إلى الرغبات الجنسية وسائر رغبات الجسد القوية. يستخدم القديس توما الأكويني هذه العبارة بمعنى مهم في *Summa Theologiae* للإشارة إلى الرغبات الجسدية بوجه عام، أو إلى القدرة أو الملكة الخاصة بالاحتياز على مثل هذه الرغبات. إنه يتحدث عن «قوى الشهوة المحمومة عند البشر». إنها تعبيره المرادف للكلمة اليونانية *epithumia* كما تستخدم في تقسيم قوى النفس الفاعلة عند أفلاطون وأرسطو (مع «القوى الغاضبة» التي تناظر الكلمة اليونانية *Thumos*. التعبير قديم [يقصد لفظة «'concupiscence»التي ترجمتها «الشهوة المحمومة»] ولا نعثر عليه خارج الوسط الأكاديمي إلا في أوصاف حيّة للجماع الجنسي. ثمة *فضائل مختلفة يقال إنها تتعلق بتلك القوى تمكن من إيجاد تواتر ضمن نطاق الامتيازات البشرية.

ن.جي.هـ.د.

*الجنس؛ الجنسي، السلوك.

Aquinas, *Summa Theologiae*, la. 2ae, QQ. 22-30, 56.

* **شوبنهور، آرثر (1788–1860).** فيلسوف ألماني ذو وسائل موروثة مستقلة، لم يكتسب التميز إلا قرب نهاية حياته جزئيا بسبب الاهتمام الذي حظي به في المجلة النفعية البريطانية *Westminister*. Review أمه، التي لم تحببه دوما بسبب شكله الكثيب، كانت تقوم على صالون أدبي في فيمر، تردد عليه جوته، وقد أفضى هذا إلى فترة قصيرة من الصداقة الفكرية إبان شباب شوبنهور، حيث اعتقد جوته في البداية أن فلسفة شوبنهور مهمة نسبة إلى نظريته في الألوان. خلص شوبنهور إلى موقفه الفلسفي العام في موقت مبكر وكل أعماله تطويرات للأفكار الأساسية التي بدأ بها. كان ملهموه الأساسيون أفلاطون، كانت و*البيناشادز. الراهن أنه كان أول (ويظل ضمن فئة قليلة من) الفلاسفة الغربيين الذي أقاموا علاقة بين فكرهم والأفكار الهندوسية والبوذية. غير أن أهم إسهاماته في الفلسفة إنما يتعين في إصراره على أن الإرادة أكثر أساسية من الفكر نسبة للإنسان والطبيعة.

1. نقطة بدء شوبنهور في حله «لأحجية العالم»

شكل من *المثالية الترانسدنتالية يدين به لكانت، رغم أنه يروم تكريسها بطريقة أقل التواء. العالم المادي ظاهراتي ولا يوجد إلا نسبة «للمعرفة الذاتية». هذا هو السبيل الوحيد لتفسير كيفية معرفتنا لبعض الحقائق *القبلية المركبة بخصوصه. تشكل ملكاتنا المعرفية العالم وفق صيغنا «لمبدأ *السبب الكافي»، الذي يتوجب أن تمتثل له كل الظواهر. (التفصيل الأكثر تماما لهذا نجده في كتابه المبكر *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (1813). تعمل الحساسية وفق المبدأ الذي يقر أن كل شيء مموضع في مكان تحدد فيه الأشياء على نحو متبادل وفق هندسة أقليدس، وفي زمن التحديد المتبادل للحظاته موضوع دراسة الحساب (عبر الطبيعة الزمنية للعد). أما الفهم فيعمل وفق قانون السببية، ويفضي إلى إدراك للعالم المادي الذي يصوره بوصفه سبب إحساساتنا. العقل، الذي تعد تمثيلاته المفهومية *(Vorstellungen)* ثانوية نسبة إلى التمثلات التي ينتجها الفهم في الإدراك والشكل الذي تقوم بتجريده (يسخر شوبنهور خصوصا من عدد كبير من الفلاسفة الذين يخلطون بين هذين، أو يعاملون، على طريقة هيجل، المفاهيم على اعتبار أنها أولية) . إنما تعمل وفق مبدأ يقر وجوب أن يحتاز كل حكم على تبرير. ثمة مبدأ رابع يدعونا إلى تصور الفعل الإنساني على أنه محتم من قبل دوافع. لا يوجد العالم المكون وفق هذه المبادئ إلا نسبة إلى الذات العارفة التي تناظر هذه المبادئ ملكاتها.

2. يناقش شوبنهور المواد بطريقة أكثر تفصيلية في عمله اللافت *The World as Will and Representation (Die Wellt als Wille und Vorstellung)* (1818). تتعين أعظم مناقب كانت عند شوبنهور في تمييز الظاهرة عن *الشيء - في - ذاته. أيضا فإنه محق (ولكن على نحو غير متسق) في قوله إن الشيء - في - ذاته ليس سبب إحساساتنا ولا سبب الظواهر، لأن السببية لا تسري إلا ضمن العالم الظاهراتي وليس بالمقدور أن تقيم علاقة بينه وبين شيء آخر. لكن هذا لا يعني عند شوبنهور أننا لا نستطيع تشكيل فكرة عن طبيعة الشيء - في - ذاته. ذلك أن خبرتنا الحسية بالعالم الظاهراتي للأشياء في الزمان والمكان ليست خبرتنا الوحيدة. إننا نعي أنفسنا بالطريقة الحسية التي نعرف بها الأشياء الخارجية، وبطريقة مختلفة، «من الداخل» بوصفنا إرادة، أو بالأحرى بوصفنا «إرادة حياة. لذا فإن سلوكنا يعرض نفسه لنا ليس فقط في شكل حركات شيء مادي بل بطريقة أكثر حميمية في شكل مراحل إرادة. ليست الأخيرة، ولا تستشعر بوصفها، سببا السلوك؛ بل هي الشيء ذاته يعرف خارجيا وداخليا.

من معرفتي بطبيعتي كشيء - في - ذاته أستطيع أن استدل على شيء في طبيعة العالم المادي بوجه عام. ذلك أنه بينما أعجز عن إثبات أن سائر الطبيعة أكثر من مجرد مظهر، أي مظهر شيء في ذاته، فإن إنكار ذلك سوف يكون نوعا من *السولبسية، التي هي ضرب من الجنون. إذا رغبنا في رؤية العالم بطريقة حكيمة، يتعين علينا أن نفترض أن كل شيء فيه مظهر ما هو في ذاته إرادة بنفس المعنى أساسا الذي يكون به جسمي وسلوكي. لم يهب بعض الشراح لهذا البرهان الاحترام الذي يستحق. إذا صح أن جسمي إرادة في وجوده الداخلي، فعلى اعتبار أن العالم المادي يبدو خارجيا متجانسا معه، وينتمي إلى النسق المتفاعل الموحد نفسه، لنا أن نفترض أن الشيء يصدق على الطبيعة المادية، ليس فقط عند سائر البشر والحيوانات، وهذا يسهل التسليم به، بل على الطبيعة المادية كلها. لنا أيضا أن نشكك على نحو معقول فيما إذا كان شوبنهور قد بين أن الإرادة هي الوجود الداخلي لكائني الحي وسلوكي، عوضا عن أن تكون تبريرا لبسط هذه النتيجة على العالم بسطا عاما.

3. العالم الطبيعي إذن هو مظهر الإرادة نفسه، حين ينتج موضوع المعرفة كعاطفة موجهة إلى نفسه. ولكن هل هي إرادة موحدة أو إرادات متعددة تلك التي تظهر نفسها كعالم حي وآخر جامد؟ يتبنى شوبنهور الرؤية الأولى (ويتبنى نيتشه الأخرى). ذلك أنه يجادل بأن العدد بوصفه عملية يقوم بها الذهن لا ينطبق إلا على عالم التمثيل ويستحيل أن يتعلق بالواقع كما هو في ذاته. لذا يستحيل على الواقع أن يكون متعددا بل محتم أن يكون واحدا، لا بمعنى أن الواحد أقصى عدد، بل بمعنى أن مفهوم العدد لا ينطبق هنا (مسألة ما إذا كان هذا يمنح شوبنهور الواحدية التي يريد مسألة مشكوك في أمرها). غير أن له أن يجادل بطريقة أكثر فعالية بأن كون السببية لا تسري على الواقع في ذاته يحول دون قيامها بدور «اسمنت العالم» (على حد تعبير ماكي)، كما أنه محتم على وحدة العالم ألا ترتهن بعلاقات خارجية بين أجزائه.

ولكن إذا كان كل ما يختبره واحدنا بوصفه خبرته الداخلية إرادة، فبالتوكيد أنها الإرادة بوصفها سلسلة من أفعال الإرادة، شيئا زمنيا ومتعددا في آن؟ إن شوبنهور ينتبه إلى هذه الإشكالية خصوصا في الطبعة الثانية المزيدة من عمله العظيم (1844). إنه يقول إنها لا تبين

سوى أن الشيء في نفسه يظل يكشف عن نفسه بطريقة غير مكتملة، ولم يتجرد من الإهاب الخارجي الذي ارتداه عبر الوعي. يبدو أن ثمة تأرجحا هنا بين الزعم (الذي يميز نيتشه) بأن عمليات القابلية للاستبطان الخاصة بالرغبة والمتعة والألم وما في حكمها هي ما أجده بوصفها الوجود الداخلي لنفسي، والزعم بأنني أستطيع أن أكتشف بوصفه لبا لنفسي نزوعا ثابتا وغامضا نحو الإشباع. ليست هناك قراءة للنص تجعله متسقا دائما في هذا الخصوص. غير أن مفاد كل هذا، كون الكون إرادة مفردة «عظيمة» كونية للوجود تختبر نفسها عبر تنوع ظاهر في الكائنات الواعية في عالم زمكاني محدد، واضح إلى حد كاف، وقد دافع عنه شوبنهور بطريقة مقنعة. إنه يقول إن هذه الإرادة غير واعية في الطبيعة الجامدة، لكنه تصعب رؤية كيف نستطيع فهم شوبنهور ما لم نفترض أنها تحتاز على نوع من الشعور الغبي بنفسها، حتى إن لم يكن هناك تباين بين الموضوع والذات يتطلبه الوعي بأي معنى تام.

4. اشتهر شوبنهور أكثر من أي شيء آخر بأنه فيلسوف «التشاؤم». إن بؤس العالم (الذي استحاذت عليه إرعاباته في حياته المبكرة)، وقبح الطبيعة البشرية، المتمثل في حالات لافتة، واضح امبيريقيا إلى حد كاف. لكنها حقيقة ضرورية لازمة عن ذات طبيعة واقعها المؤسس، ألا وهي الإرادة. الإرادة تسعى دوما شطر سكينة لا تستطيع بلوغها، بسبب حقيقتها نفسها بوصفه مكابدة، إلا عبر فقد هدفها الأساسي: الوجود. الراهن أن المتعة لا تختص إلا بخاصية سلبية، الراحة من المعاناة التي تشكل وضعها العادي. فضلا عن ذلك، فإن كل جزء من العامل الظاهري، في تعدديته الظاهرة، مدفوع بدافع البقاء على حساب الأجزاء الأخرى، بحيث تقوم حرب شاملة مرعبة بين الجميع ضد الجميع. ليس هذا مقام تقصي المصادر النفسية لتشاؤمية شوبنهور المتطرفة، ولا لتقويمها امبيريقيا. يكفي أن نشير إلى أنه بالرغم من مركزيتها لفلسفته، وفق رؤيته لها، لا يبدو أنها مستلزمة من قبل نتائجه الفلسفية الأكثر أهمية. إنه لا يتضح لماذا ارتأى أنه محتم على عالم الإرادة أن يكون عالما بائسا، في حين يرى البعض أن ثمة مجالا للبهجة في عالم يتصور على هذا النحو حتى ببؤسه المتعلق به حقيقة.

5. مكتئبا كما رؤيته للعالم، يطرح شوبنهور سبيله لتجنب إرعاباته، واحدا مؤقتا وآخر مستديم من حيث المبدأ. هناك أولا الخبرة الجمالية، تصوره المفصّل والبارع الذي أحدث تأثيرا لا يستهان به. هنا تكتسب ملكتنا المعرفية، خصوصا الإدراك الحسي الذي عادة ما يكون أداة لإشباع الإرادة، استقلالية بعينها بوصفها تفكرا لا إراديا محضا لذاته يحررنا لبرهة من بؤسنا، في حين أن النقاب الذي يحجب عنا الطبيعة الحقة للواقع ممزق جزئيا. إننا لا نختبر أنفسنا كفرد واحد في مقابلة الآخرين، بل كذات معرفية خالصة وشاملة ولا شخصية. صحبة هذا التغير في خبرتنا لأنفسنا، يحدث تغير في الموضوع المعروض علينا. إنه ليس أشياء مفردة في زمان ومكان تلك التي تعرض علينا، بل أنماط ومبادئ تتجلى الإرادة عبرها، ويماهيها شوبنهور بالأفكار الأفلاطونية، معتقدا أنه يكشف النقاب عن مغزى مذهب أفلاطون الحقيقي. ثمة قانون مميز مفاده أن نسقا من القوانين الطبيعية هو التجلي الظاهري لكل من هذه الأنماط والمبادئ (قواعد الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، ولكل نوع حيواني، نوع مميز جزئيا لكل كائن بشري يشكل خاصيته الداخلية). إن الفنان لينتج تمثيلا حسيا يجعلنا نعي تلك الأفكار *(Ideen)* عوضا عن الشيء المفرد الماثل أمامنا. (الموسيقا وحدها تصور الإرادة في مختلف درجاتها كما هي في ذاتها لا كما تتجلى في العالم الظاهري).

ثمة جوانب من هذا التصور تعد مربكة. لماذا يكون التفكر الجمالي، ومواضيعه السلمية، خلوا على هذا النحو من مجاهدات الإرادة الأساسية، إذا كانت تقربنا حقيقة من واقع الظواهر التحتية؟ وبأي معنى تموضع الإرادة ذاتها في تلك الدرجات المختلفة؟ غالبا ما يتحدث شوبنهور كما لو أن هذه الموضعة نوعا من الدخول الحقيقي في كل تنويعة ظواهر العالم، غير أنه يتوجب ألا يشير إلى انغماس فعلي للذات في العالم الخارجي، بل إلى طريقة تجلي الإرادة نفسها لنفسها، بوصفها موضوعا للمعرفة.

لا يتأتى الحل المستديم الوحيد لبؤسنا إلا حين يعي الناس ضرورة كآبة الحياة، بؤس الوجود كتجليات فاشلة للإرادة الكونية للحياة، إلى حد فقد الرغبة في الوجود والإشباع. هذا ما يحدث في حالة القديس الحكيم، الزاهد الذي لا يعنى بالعيش والازدهار. فيه إرادة الحياة أنكرت نفسها، أو أنه لا يوجد منها سوى رمق يكاد لا يكفي لتعزيز صورة لعالم يعيه، إذ إنها لا تتشكل إلا من صورته له. ذلك أنه ليس بمقدور الإرادة وصورتها للعالم أن تستمر في البقاء حين تتوقف عن الرغبة، والعالم لا يوجد حال إبطال الإرادة، بحسبان أنه صورة الإرادة الواهمة عن نفسها.

غير أن الإرادة بوصفها مشخصة فيّ، والعالم من

أجلي، ينتهيان بالتوكيد حين أموت، بصرف النظر عما إذا كنت بلغت القداسة المنكرة للذات أم لم أبلغها، في حين تستمر الإرادة في الحالين في الآخرين وفي الطبيعة. يبدو أن القديس يموت، تنتهي درجته أو نمطه المفرد من الإرادة، في حين أنه حين يموت الإنسان العادي، رغم أنه ينتهي، لاينتهي نمطه. (لذا فإن الانتحار هزيمة للذات، مجرد شكوى من الظروف من جانب درجة مفردة ما من الإرادة). فضلا عن ذلك، القداسة الكلية تنهي بطريقة ما كل شيء (رغم أن الحقيقة الواقعية يتوجب هنا أن تكون لا زمنية). هل سيبقى شيء إطلاقا؟ نعم، يلمّح شوبنهور بطريقة غامضة إلى أن ثمة شيئا يبقى لا نستطيع تصوره لكن القديس يختبره عبر التأمل الصوفي. ذلك أن ما هو عدم من وجهة نظر محتم دائما أن يكون شيئا من وجهة نظر أخرى. تحليل العدم هنا شبيه بتحليل برجسون.

نظرية شوبنهور الأخلاقية (*On the Freedom of the Will, On the Basis of Morality*، اللذين صدرا معا عام 1841) قريبة على نحو وثيق من نظريته الميتافيزيقية. ثمة تقديم لها يشتمل على نقد لتصور كانت في الأخلاق. عند شوبنهور ذات فكرة المطلق [الممقولي]، في مقابل الافتراضي، الواجبي، شيء مناف للعقل. الأمر القابل للفهم عادة ما يكون أمرا يصدره شخص قادر على فرض العقوبات على من لا يمتثل له، وهو يتخذ الصياغة «قم بهذا... وإلا». يعتقد شوبنهور أن الأمر *المطلق لم يبد أنه يحتاز على معنى عند كانت إلا لأنه اعتبره بشكل لاواع أمرا إلهيا. فضلا عن ذلك، يقترب كانت كثيرا رغما عن نفسه من طرح أسس أنوية للأخلاق، يؤسسها على نحو فعال، وفق رؤية شوبنهور، على اهتمامنا بكيفية تأثيرها فينا شخصيا لو أن كل فرد تأسى بنا.

في المقابل، تماهى الخيرية عند شوبنهور بالحنان غير الأناني على الآخرين. الرجل الخيّر هو الذي يغمره الحنان شطر الجميع بسبب عدم عقده للتمييز العادي بينه وبين الآخرين. هكذا فإنه يسلك وفق المبدأ «لا تسيء إلى أحد؛ على العكس، ساعد الجميع قدر إمكانك». بقيامه بذلك، يعي على نحو عيني أحدية الإرادة في كل تجلياتها. هكذا لا يعد المبدأ أمرا بل وصفا لكيف يسلك الرجل الخيّر. كتعليم يعد غير مجد، لأن كل شخص إنما يسلك وفق شخصيته الداخلية. ما يسمى بالتربية الأخلاقية تجعل الناس أكثر تسامحا عبر الإشارة إلى مناقب التعاون المتبادل، غير أنه ليس بمقدور سلوكنا أن يحتاز على قيمة أخلاقية حقيقية إلا إذا نبع من خيرية أخلاقية لا يتسنى تدريسها. كون القيمة الأخلاقية تتكون من هذه القدرة على الحنان أمر يكاد لم ينتبه إليه معظم رجالات الأخلاق الرسميين، لكنه لا شيء يعجب به في كل أرجاء العالم بطريقة متعلقة أخلاقيا باستثناء الاهتمام الأصيل برفاهة الآخرين.

يتجلى الحنان الذي يشكل القيمة الأخلاقية في أقل صوره في العدالة المبنية على مبدأ عدم التدخل في حصول أي شخص عبر نشاطه على ما كان يتسنى له إنجازه على نحو مشروع. المقصود من الإنجاز غير المشروع الإنجاز المتحقق على حساب إنجاز شخص آخر ما كان له أن يكون، وفق المعيار نفسه، قد أنجز على نحو مشروع عبر سلوكه. يتجلى الحنان في شكل أتم، بوصفه الحنان المحب الذي يحث على تعهد نشط لمساعدة الآخرين فيما يحتاجون إليه. تجدر الإشارة أن هدف الحنان عند شوبنهور هو القضاء على البؤس ولا يشتمل على خلق سعادة إيجابية. يرجع هذا جزئيا إلى كون رؤيته المتشائمة في الحياة تستلزم أن السعادة الإيجابية، في مقابل الراحة من أسوأ أنواع الشقاء، مستحيلة، وجزئيا لأنه يعتقد أن نوع المماهاة مع الآخرين التي تشكل الحنان لا يتحقق إلا عندما يعتبر المرء غيره رفيقا في المعاناة.

تناول شوبنهور لحرية الإرادة تطوير بارع لنظرية كانت (وإن ظل في النهاية غير معقول). ذلك أن *حتمية شوبنهور الكلية تسري ضرورة على العالم الظاهري. يلزم هذا عن حقيقة أن الوعي يشكل العالم وفق مبدأ السبب الكافي، خصوصا في صيغته العلية. غير أن الشيء في ذاته قد اختار بحرية أن يتجلى كفرد ظاهراتي يناظر الفكرة الأفلاطونية التي تشكل شخصية كل كائن بشري. تحدد هذه الشخصية (على طريقة أحد قوانين الطبيعة) ما سوف يقوم به في كل ظرف امبيريقي ممكن. كل فعل محدد سببيا في كونه يلزم ضرورة عن التوليف بين شخصية المرء ومعتقداته عن نتائج السلوك بطريقة دون سواها. المعتقدات هي أسباب الفعل، ولكن كما في الحالات الأخرى، فإنها تعمل لأنها تؤثر في شيء ذي طبيعة محددة. على مستوى السببية الخاصة بالفيزياء، لا يتضمن هذا سوى طبيعة المادة المحددة بوجه عام، في حين تتقصى الكيمياء والبيولوجيا نوع السببية الناشئة في المادة التي بلغت مستوى أعلى من التعقيد. سببية النشاط البشري محتمة بالطريقة نفسها، ولكن ليست هناك مجموعة مفردة من القوانين السببية، لأن لكل فرد بشري طبيعة محددة متفردة. هذه هي شخصيته الأخلاقية، النوعية الخاصة لإرادته. هذا هو

المحتاز النهائي للقيمة الأخلاقية. لا يلام المرء بسبب ما يقوم به بقدر ما يلام بسبب ما ترى أفعاله أنه. هذا لا يتغير، لأن كل تغير في سلوك الإنسان الخارجي ينشأ عن أسباب لا تعمل فيه إلا نتيجة لشخصيته الأساسية الثابتة. الأسباب لا تؤثر فيه بالطريقة التي تؤثر بها فيه إلا بفضل شخصيته ومن ثم يستحيل أن تؤثر فيها. على ذلك، بوصفي شيئا في ذاته أو إرادة، اختارت تجلي نفسها عبر فرد يحتاز على شخصيتي المفردة، فإنني حري باللوم على ما أقوم به، وأستحق تبعات ذلك. السلوك الوحيد الذي لا يلزم على هذا النحو الحتمي عن شخصية المرء الداخلية، والذي يعمل في ظروف فردية، إنما يحدث في تلك الحالات النادرة التي يبلغ فيها القديس مرحلة الانعتاق؛ في حين تعبر شخصيته ونتائجها عن إخفاق الإرادة، ولكن عن توكيد حر للذات، فإن انعتاقه يعبر عن عودة الإرادة الأكثر حكمة والحرة بالقدر نفسه إلى العدم الغامض حين تنبثق آنذاك.

ت.ل.س.س.

TRANSLATIONS

On the Basis of Morality (1841), tr. E.F.J. Payne (Indianapolis, 1965).

On the Freedom of Will (1841), tr. K. Kolenda (Indianapolis, 1960).

The World as Will and Representation (1818), tr. E.F.J. Payen, 2 vols. (New York, 1966).

COMMENTARIES

Michael Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement* (Brighton, 1980).

Patrick Gardiner, *Schopenhauer* (Harmondsworth, 1963).

D.W. Hamlyn, *Schopenhauer* (London, 1980).

Christopher *Janawaym Self and World in Schopenhauer's Philosophy* (Oxford, 1989).

T.L.S. Sprigge, *Theories of Existence* (Harmondsworth, 1985), ch.4.

* **شوتز، آلفرد (1899–1959).** فيلسوف ألماني هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهو تلميذ لهوسرل الفينومولوجي. في *فلسفة العلوم الاجتماعية يعتبر ناقدا مركزيا للموروث الوضعي (رغم أنه اعتبر نفسه مشيدا لجسور بين المواويث *الوضعية و*علم التأويل والفينومولوجية). في كتابه *The Phenomenology of the Social Worls* (أول طبعة ألمانية عام 1932، Evanston, Ill., 1967)، يحلل عملية تنميط التيار الأساسي في الخبرة الحسية عديمة المعنى إلى **«مخزونات معرفية»** مشتركة. تشكل كل مخزونات المعرفة معا «عالم الحياة» (واقعنا ومعرفتنا به شيء واحد). ينتج علماء الاجتماع **«تنميط رتبة ثانية»**. طور تحليل شوتز من قبل علماء الاجتماع الفينومونولوجيين بحيث أصبح نهجا علميا اجتماعيا يقر أن **«المعرفة العلمية»** تتنزل ذات منزلة معرفة الفهم المشترك نسبة لعالم الحياة التي يحتازها الجميع.

إي.جي.ف.

M. Natanson, "Phenomenology and Typification: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz', *Social Research* (1970).

* **الشواش.** عكس النظام. رامت بعض المدارس اليونانية الكوزموجونية [«المعنية بأصل الكون»] تفسير أصل ووجود العالم أو الكون المنظم عبر التمييز بين شواش (هيولى) بدائي غير مشكل والأكوان المنتجة من قبل فرض نظام ترتيب مقنن عليه. في علم السياسة ثمة عقيدة لا ينكرها إلا الفوضويون والماركسيون التقليديون، مفادها أنه ما لم تقم *الدولة بفرض النظام الاجتماعي، سوف ينهار المجتمع بحيث يغدو شواشا (فوضى).

أي.بل.

George Vlastos, *Plato's Universe* (Oxford, 1975).

* **الشواش، نظرية.** نظرية في سلوك يبدو عشوائيا ضمن نسق حتمي، مثل الجو. عدم قابلية الأنساق المشوشة للتنبؤ لا ترجع إلى عوز في القوانين المتحكمة بل إلى كون النتاج حساسا لتنويعات دقيقة لا يمكن قياسها في الظروف الابتدائية. مثال ذلك «أثر الفراشة»: فكرة أن مجرد خفق فراشة لجناحها قد يحدث فرقا بين حدوث إعصار وعدم حدوثه.

أي.بل.

*الحتمية العلمية.

Ian Stewart, *Does God Play Dice? The New Mathematics of Chaos* (Oxford, 1989).

* **شوميكر، سدني (1921–).** فيلسوف أمريكي في جامعة كورنل، عرف أساسا بأعماله في الميتافيزيقا وفلسفة العقل. في الأولى جادل دفاعا عن إمكانية زمن دون تغير، وعن نظرية سببية في الخصائص، تستلزم أن قوانين الطبيعة ضرورة بعديا وليست عارضة؛ وعن نظرية سببية في الهوية عبر الزمن. في فلسفة العقل شايع صراحة *الوظيفية التحليلية، حيث عرض نقاشا دقيقا *للنوعية؛ أنكر إمكان النوعيات الغائبة، **إمكان أن يكون شخصا ما متماهيا وظيفيا معنا دون أن يحتاز على** أوضاع ذهنية نوعية؛ غير أنه قبل إمكان نوعيات معكوسة، أن يتشابه شخصان ولكن يختلفان في أوضاعهما الذهنية النوعية. فضلا عن ذلك، عنيت

أعماله بالهوية الشخصة، الذاكرة، الوعي الذاتي، والثنائية.

م.ج.ف.م.

S. Shoemaker, *Identity, Cause and Mind* (Cambridge, 1984).

* **الأشياء.** «الشيء»، بمعناه الأكثر عمومية، هو «الكينونة» أو «*الكائن» وهو ينطبق على أي موضوع *وجوده مسلم به من قبل نسق أنطولوجي، سواء أكان فرديا، كليا، مجردا، أو عينيا. بهذا المعنى، نعد من ضمن «الأشياء» ليس فقط الأجسام المادية، بل حتى الخصائص، العلاقات، الحوادث، الأعداد، الفئات، والقضايا، طالما سلمنا بوجودها. وفق هذا، الإقرار « كل شيء شيء» إقرار تحليلي تحصيل حاصلي. غير أن الفلاسفة غالبا ما يستخدمون كلمة «شيء» بمعنى أدق، بحيث تعني «الموضوع» في مقابل حدود من قبيل «الخاصية»، «*العلاقة»، و«*الواقعة». بالمعنىالضيق، تحتاز الأشياء على خصائص، أطراف في علاقات بينية، وتطرأ عليها تغيرات تشكل وقائع. بذا تكون فكرة الشيء قريبة من المفهوم التقليدي *للجوهر، وترتبط أيضا بمفهوم *الموضوع النحوي والمنطقي (في مقابل المحمول). الراهن أن تمييز فريجه الشهير بين «المواضيع» و«التصورات» إنما يعكس بدقة التمييز بين الموضوع والمحمول (على الأقل كما هو مطبق في المنطق).

ما العلامة الفارقة إذن للشيئية بالمعنى الضيق؟ ثمة إجابتان تهيمنان على الجدل الراهن. الإجابة اللغوية التي يناصرها فريجه وفلاسفة معاصرون من أمثال كواين ترى أن الموضوع هو ما يمكن الإشارة إليه *باسم علم أو يمكن أن يكون قيمة متغير تكميمي. غير أن هذه الإجابة تخفق في تحديد (بطريقة غير دائرية) ما يشكل اسم العلم، أو بوجه عام الحد الفردي، الحقيقي، أو متغير التكميم. مثال ذلك، حين نصف الجندي بأنه مات من أجل وطنه، هل يتوجب اعتبار العبارة الاسمية «من أجل وطنه» حد فردي حقيقي يسمي موضوعا أو شيئا؟ بالطبع لا، ولكن يمكن أن نجادل بأن رفضنا اعتبار العبارة الاسمية حدا فرديا حقيقيا إنما يرجع فحسب إلى أننا نعتقد أصلا، وفق أسس مستقلة، بأنه لا وجود لأشياء من قبيل «الآجال». قد يتأسى نصير الإجابة اللغوية بفريجه وكواين في الإصرار على أن تطبيق الأسماء الحقيقية أو متغيرات التكميم إنما يتطلب توفير معايير للهوية للأشياء المسماة أو المكمم عليها: على حد تعبير كواين: «لا كينونة بلا هوية». غير أن هذا يقترح أن ثمة اعتبارات ميتافيزيقية وليست لغوية تشكل أصول مفهومنا للشيئية، وعلى وجه الخصوص أن علامة الشيئية الفارقة إنما تكمن في استيفاء شروط هوية موضوعية محددة. هذا هو زعم الإجابة الميتافيزيقية البديلة للسؤال «ماالشيء؟» وفق هذا التصور، الشيء هو ما يندرج تحت مفهوم تصنيفي يوفر معيار هوية لحالاته العينية. هكذا تكون الأحذية والسفن وأختام الشمع أشياء، ولكن ليس الآجال وربما ليس القضايا.

ثمة معنى خاص لكلمة «شيء» أو «موضوع» يستخدم قبالة الحد «ذات»، حين تستخدم الأخيرة للإشارة إلى ذات واعية أو لديها خبرة، أي شخص أو *نفس. وبالطبع، الذوات أو الأشخاص بمعنى أعم هم أنفسهم «أشياء»، بل أشياء ذات شروط هوية محددة، مهما كانت صعوبة تحديد هذه الشروط بطريقة مرضية. ما يحفز التمييز بين الذات والموضوع، أو بين الشخص والشيء، إنما يتعين أساسا في حقيقة أن المواضيع أو الأشياء بهذا المعنى يفكر فيها ولا تفكر، أي أنها أطراف خاملة وليست نشطة في الوعي. إن هذه الحقيقة تعكسها البنية النحوية في إقرارات الإدراك المعرفي، التي تظهر عادة أفعالا متعدية تتخذ مفعولا به نحويا. إقرارات من قبيل «أرى شجرة» أو «أنت تقرأ هذا الكتاب». الراهن أن المصطلحين «ذات» و«موضوع» إنما تركن إلى تصنيفات نحوية.

إي.جي.ل.

*المبهمة، المواضيع؛ الواقعي.

M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (London, 1981).
E.J. Lowe, *Kings of Being* (Oxford, 1989).
A. Quinton, *The Nature of Things* (London, 1973).

* **الشيء - في - ذاته.** تعبير كانت عن الموضوع المعتبر كما هو على نحو مستقل عن علاقته المعرفية بالعقل البشري. يقابله الموضوع كما يظهر، أوالظاهرة، الذي هو الموضوع بوصفه معطى للعقل وفق شكول الحساسية. رغم أن كانت ينكر معرفةالشيء - في - ذاته، فإنه يقر أنه يتوجب علينا اعتباره أساس الظاهر.

هـ.إي.أي.

*الفينومينا والنيومينا.

H.E. Allison, *Kant's Trancedental Idealism* (New Haven, Conn., 1983).

* **الشيئية، اللغة.** حين تطرح لغة ثانية للحديث عن لغة معطاة تسمى لغة ماورائية؛ اللغة المعطاة هي اللغة الشيئية. هذه مصطلحات علائقية: قد لا تكون لغة ما

شيئية وأخرى ماورائية إلا في علاقتهما ببعضهما. هكذا يتأتى أن تكون اللغة الماورائية بدورها لغة شيئية في علاقتها بلغة أخرى. ضرورة التمييز بين اللغة الشيئية والماورائية في نظرية السيمانتكس إنما توضحها المفارقات السيمانتيكية.

هـ.و.ن.

John L. Pollock, *Technical Methods in Philosophy* (Boulder, Colo., 1990).

* **الإشارية، العتمة.** عادة ما تتأثر الحقيقة المتعلقة بموضع ما بطريقة الإشارة إليه، بحيث يتسنى لك أن تبادل بين «جيمس»، «هو»، «الشخص البدين»، «زوج أنجلا السابق». غير أن بعض السياقات (اللغوية)، أي البيئات اللغوية، تقيد هذه الحرية. مثال ذلك، «إنها تعرف من يكون ذلك ..». قد تصدق حين نضع كلمة «الروائي» بدل الفراغ، وتبطل حين نشير إلى الروائي بعبارة «صاحب آثار الأقدام» (هذه هي *أغلوطة الرجل المقنع القديمة.) توصف مثل هذه السياقات بأنها معتمة إشاريا، في مقابل الشفافة إشاريا. من ضمن التفسيرات الممكنة: التعبير لا يشير حقيقة (رسل)، أو يشير إلى شيء آخر (فريجه وربما أرسطو)، أو أنه يقوم بما هو أكثر من الإشارة (كواين).

سي.أي.ك.

W.V. Quine, "Reference and Modality", in *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1964).

* **الإشاري [الإيمائي]، التعريف.** يعتبر توضيح دلالة الكلمة بالإشارة إلى ما تنطبق عليه الكلمة، (1) شكلا من التفسير يوفر للغة أساسا، و(2) تفسيرا يعد ثانويا كونه يفترض فهما عاما للغة، و(3) إجراء لا يشكل *تعريفا أو تفسيرا إطلاقا. بينما يتأتى للإشارة أن تبين للمتعلم الاتجاه العام الصحيح، ثمة شك بخصوص قدر ما ندين به في فهمنا النهائي لمثل هذا الإجراء، وقدر التعرض الذي يتطلبه لاستخدام الألفاظ عبر فترة من الزمن.

ب.ب.ر

B. Rundle, *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language* (Oxford, 1990).

* **الإشارة، فعل.** يمكن للتعبيرات ولمستخدميها أن تشير، وثمة جدل يدور حول أيهما يعد الفعل الإشاري الأكثر أساسية. بداهة، أن يشير التعبير هو أن يقوم مقام شيء أو يقوم بعزله، لكن هوية ما يتضمنه هذا الأمر موضع جدل طويل. عند فريجه ما يشير إليه التعبير محدد من قبل *معناه، غير أن كابلان وكربكي جادلا في وقت متأخر بأن بعض الحدود، مثل أسماء الإشارة، أسماء العلم، وألفاظ الأنواع الطبيعية، تشير مباشرة. يشير المتكلم إذا استخدم، في سياق التعبير عن *موقف قضوي (مثال الاعتقاد المعبر عنه بنطق «كانت مارجريت رسامة فلسفية»)، تعبيرا («مارجريت») بالقصد التبليغي الخاص بتحديد الفرد المتعلق به هذا الموقف (مارجريت) إلى مستمعيه.

ب.

*الاتصال.

* **المشيرات.** الضمائر «أنا»، «هنا»، «الآن»، «هذا»، والتعبيرات المرتبطة بها من قبيل «اليوم»، «جدتي»، و«منزلك»، تعرف عند فلاسفة اللغة «بالمشيرات». هذا مصطلح يرجع إلى سي.س. بيرس؛ أحيانا تسمى المشيرات «أسماء إشارة»، «عاكسات ـ نماذج». *أسماء علم منطقيا. يبدو أن هذه التعبيرات تنتمي إلى التصنيف اللغوي حدود فردية أو تعبيرات إشارية ـ أي تعبيرات وظيفتها في اللغة أنها تعين في اختيار شيء مفرد. ولكن تبدو المشيرات مختلفة عن حدود فردية أخرى، مثل الأسماء والأوصاف، في كونها تلتقط أشياء أو أماكن مختلفة في سياقات النطق المختلفة. منطوقك «أنا جائع» ينتقيك، رغم أن نطقي للمنطوق نفسه ينتقيني.

تتعين إحدى سبل تثمين الاهتمام الفلسفي بالمشيرات في اعتبارها في ضوء نظرية فريجه المؤثرة في *المعنى والإشارة. عنده، معنى الكلمة يحدد ما تشير إليه. إذا احتازت كلمتان على المعنى نفسه، فإنهما تشيران إلى الشيء نفسه؛ إذا كانت «كحال» و«طبيب عيون» تحتازان على المعنى نفسه فإنهما تشيران إلى الكينونة نفسها. وعلى نحو مماثل، إذا كانت كلمتان تشيران إلى شيئين مختلفين، فإن معنيهما مختلفان؛ إذا كانت «بابا روما» و«بابا افجنون» تشيران إلى شيئين مختلفين، يتوجب أن يختلفا من حيث المعنى.

كيف ينطبق هذا على المؤشرات؟ المشكلة هي أنه إذا كانت «أنا» تحدد ما تشير إليه، فإن منطوقي «أنا» يختلف من حيث المعنى عن منطوقك. غير أنه لا ريب أن استخداماتنا لهذه التعبيرات يحتاز على دليل مشترك، شيء من الطبيعي أن نسميه الدلالة المشتركة. وعلى نحو مماثل، «هنا» و«الآن». الدلالة المشتركة بين نماذج تلك الأنماط العينية هو شيء من قبيل «موضع هذا المنطوق»، و«زمن هذا المنطوق». غير أنه يستحيل أن

تكون الدلالة المشتركة هي معنى تلك التعبيرات، لأن الدلالة تحدد إشارات مختلفة في سياقات مختلفة.

هكذا يقوم خصوم فريجه (مثال ديفد كابلان وجون بيري) بالتمييز بين مكونين من مكونات دلالة الجملة التي تشتمل على مشير: (1) الأول هو ‎*‎القضية التي تعبر عنها الجملة. إنهم يفهمون هذا على طريقة رسل على اعتبار أنها تتكون من أشياء وخصائص. منطوقي «أنا جائع» يعبر عن قضية مختلفة عن منطوقك، لكنه يعبر عن القضية ذاتها التي يعبر عنها منطوقك «أنت جائع» حين يوجه إلي. (2) المكون الثاني هو دلالة تعبير ـ النمط المشيري، الذي يسميه بيري «دور» المشير ويسميه كابلان «خاصية المشير». دور الجملة المشيرية يعد عادة دالة من سياق المنطوق على قضية يعبر عنها المنطوق. منطوقي «أنا جائع» يحتاز على الدور أو الشخصية نفسها التي يحتازها نطقك لتلك الجملة، لكنه يقوم بدور مختلف عن دور منطوقك «أنت جائع». لا واحدة من تينك القضيتين تعبر عن دور أو خاصية تناظر مفهوم فريجه للمعنى، ولذا فإن أولئك الفلاسفة يخلصون إلى أن نظرية فريجه تفشل في هذا الموضع.

يرد أنصار فريجه (مثال جاريث إيفانز) بالزعم بأنه بمقدور المعنى أن يكون حساسا للسياق: المشيرات تعبر عن «سبل في التفكير» ترتبط بأشياء وأمكنة وأزمنة مفردة (مثل استخدامي «أنا» للتعبير عن سبيلي المفردة في التفكير في نفسي). ثمة فكرة مهمة نسبة لزعم إيفان مفادها أن احتياز المشير على معنى لا يشترط إمكان التعبير عن هذا المعنى بوصف محدد صحيح لما يشير إليه المشير.

المسألة مهمة لأن كثيرا من الفلاسفة جادلوا بأن التفكير المشيري أساسي للتفكير في الزمان، المكان، النفس، والأشياء المادية. وعلى وجه الخصوص، يبدو أن التفكير المشيري أساسي للفاعلية: خروجي من الحافلة في ميدان الطرف الأغر لا يفسر كلية إلا بعزو الاعتقاد في أن ميدان الطرف الأغر هنا إلي. وهذا لا يتكافأ من حيث القوة التفسيرية مع مجرد أي اعتقاد وصفي.

ت.سي.

Gateth Evans, 'Understanding Demonsratives', in Palle Yourgrau (ed.), *Demonstratives* (Oxford, 1990).

Gottlob Frege, ;Thoughts', *in Collected Papers* (Oxford, 1984).

David Kaplan, 'Demonstratives', in J. Almog *et al.* (eds.), *Themes from Kaplan* (Oxford, 1991).

John Perry, 'Frege on Demostrstives', , in Palle Yourgrau (ed.), *Demonstratives* (Oxford, 1990).

*** شيشرون، ماركوس توليس (106–43 ق.م.).** رجل دولة روماني، وكاتب غزير الإنتاج، بالغ العلماء الكلاسيكيين في إزعاجه ولم يقدر حق قدره من قبل فلاسفة متأخرين. تعلم في أثينا، ويعد عرضه ‎*‎للفلسفة الهيلينية، الذي كتب معظمه بين فبراير 45 ونوفمبر 44 ق.م.، المصدر الباقي الوحيد للبراهين الرواقية، الأبيقورية، والأكاديمية. تشتمل أعماله، وغالبها في شكل محاورات عرضه إياها واضح ومقبول، على *De finbus, De officiis* في علم الأخلاق؛ *De natural deorum, De divnatione* في فلسفة الدين؛ *Academica* في الابستمولوجيا الارتيابية*De legibus, De republica* . يحظيان بشهرة يستحقانها بسبب توكيدهما حقوق الإنسان وأخوة البشر. يشتمل *De republica* على مذهب في القانون الطبيعي :(III. xxii. 33) القانون الطبيعي كلي لأنه مؤسس على الطبيعة البشرية، وملزم لأنه جزء من العقل والنظام الإلهيين اللذين يتخللان كل شيء. أما *De legibus* فيشتمل على إقرار شيشرون المساواة بين الناس (I.x. 28 -32). تأثير شيشرون على الفكر الأوربي من نظريات ‎*‎القانون الطبيعي إلى كتاب هيوم *Dialogues Concerning Natural Religion* ، بل وما هو أكثر من ذلك، تأثير عظيم بدرجة لا تقدر.

جي.سي.أي.ج.

T.A. Dorey (ed.), *Cicero* (London, 1965).

*** الشيوعية.** أي تنظيم اجتماعي الملكية فيه مشتركة بين أعضاء الجماعة عوضا عن أن تكون ملكية فردية. في القرن العشرين ارتبط هذا المصطلح باسم ماركس وبالأنظمة الاقتصادية التي تسمي نفسها بالماركسية (مثل الاتحاد السوفيتي). غير أن ماركس استخدمه للإشارة إلى حركة اعتقد أنه سوف تحرر الطبقة العاملة من ‎*‎الرأسمالية. لقد ذهب إلى أننا نستبق الأحداث حين نعرّف الترتيبات الاجتماعية بالحركة التي سوف تقوم بخلقها؛ لا تشتمل أعماله على أي شيء من قبيل تصور دقيق أو مفصل للشاكلة التي سوف يكون عليها النظام الاجتماعي «الشيوعي» المستقبلي.

أي.و.و.

‎*‎ضد ـ الشيوعية؛ المحافظة.

Shlomo Avineri (ed.0, *Marxist Socialism* (New York, 1973).

Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism* (London, 1983).

ص

* **المصاحبية، الظاهراتية.** مجموعة من التعاليم تتعلق بالعلاقات الذهنية ـ الفيزيقية، تعتبر كل الخصائص الذهنية أو بعضها نتاجات مصاحبة لعلميات مادية تحدث في العالم.

يضمّن التعريف التقليدي (مثلا عند سي.د. برود في *The Mind and its Place in Nature* الذي صدر عام 1925) أن الظاهراتية المصاحبية ضرب من *الثنائية. بينما يقر ديكارت، وهو فيلسوف يشايع مذهب التفاعل المتبادل، أن الأشياء الذهنية تسبب الأشياء المادية قدر ما تكون مسببة من قبلها، يقر نصير الظاهراتية المصاحبية أن الأشياء الذهنية لا تسبب الأشياء المادية رغم أنها قد تكون مسببة من قبلها. بمقدوره أن يسلّم بأنه ليست هناك تأثيرات سببية على الحوادث المادية سوى تلك التي تحدثها حوادث مادية أخرى، بحيث يتجنب الاعتراض الذي يثار أحيانا ضد الثنائية. بيد أن تصوره للحوادث الذهنية على اعتبار أنها مرتبطة بالعالم المادي، دون أن تؤثر عليه سببيا، ليس مقنعا؛ يبدو أنه يقر أن الأشياء الذهنية تظهر في العالم كظلال مصاحبة للمادي. في مجال «الخبرة البحتة».

تتهم بعض المذاهب غير الثنائية بكونها ملتزمة بالظاهراتية المصاحبية. مفاد الفكرة أن الذهني لا يمسك به في الشبكة السببية، ليس لأن الأشياء المادية لا يمسك بها هناك، ولكن لأن خصائص الأشياء لا يمسك بها هناك، كونها ليست خصائص متعلقة سببيا. مرة أخرى يبدو في هذا التصور أن الذهنية عاطلة سببيا.

ثمة مذهبان فيزيقانيان يزعم أنهما يفضيان إلى نتائج ظاهراتية ـ مصاحبية. الأول هو *الوظيفية، التي تقر أن أنماط الأوضاع الذهنية قابلة لأن تعرف عبر الأدوار السببية التي تقوم بها تعيناتها في شبكة مترابطة. ثمة اعتراض مفاده أن هذا التصور الفلسفي يغفل أمرا حاسما نسبة إلى بعض الأوضاع الذهنية. إنه الطبيعة الجوهرية التي تحتازها تلك الأوضاع، التي لا يمكن الدراية بها إلا من قبل منظور المتكلم. يسلم بعض أنصار الوظيفية بهذا الاعتراض، لكنهم يقرون أنه بالرغم من أنه بالمقدور تطويق الذهني عبر عملياته في العالم السببي، يتعين أن نعترف أيضا بالسمات الذاتية، التي تسمى أحيانا بالنوعيات الفردية الذاتية، التي تعد حقيقة ظاهراتية ـ مصاحبية.

*الأحَدية الشذوذوية التي ينادي بها ديفدسون هو المذهب الفيزيقاني الآخر الذي ينتقد لكونه يفضي إلى نتائج ظاهراتية ـ مصاحبية. يقر ديفدسون أن التفسيرات التي تركن إلى مصطلحات من قبيل «يعتقد» و«يرغب» تفسيرات سببية؛ وهو يجادل بأن الاعتقادات والرغبات مادية لأن المفردات المستخدمة في إقرار القوانين الفيزيقية تنطبق عليها. ثمة اعتراض يزعم أن كون ديفدسون ملزما باعتبار القوة السببية الحقيقية التي يحتازها أي وضع يختص بخاصية ذهنية كامنة في خاصية مادية شبه قانونية تحتاز عليه، يلزم ديفدسون بإقرار أن الخصائص الذهنية ليست حقيقة مهمة سببيا. قد يرد ديفدسون بقوله إنه على اعتبار أن هناك نوعين مختلفين من التفسيرات السببية، فإن بعض الحوادث تحتاز ببساطة على خاصيتين مختلفتين تعد كل منهما مهمة سببيا. على ذلك قد تبقى الإشكالية التالية: يبدو أن تصور الحوادث الذهنية عبر الحدود المادية التي تصاغ عبرها القوانين السببية يحول دون إقرار أنه بمقدور حديثنا عنها باستخدام حدود ذهنية أن يطرح تفسيرا حقيقيا لما يحدث.

الاعتراضات التي وجهت ضد ديفدسون يمكن أن توجه ضد أي نصير للمذاهب المادية يسمح بوجود هوة بين ميتافيزيقا السببية الذهنية، التي تركز على خصائص تحدد في العلوم الفيزيقية من جهة، وما نعرفه فعلا بخصوص طبيعة ووجود السببية الذهنية، المستمد من تفسيرات الناس اليومية ومن سلوكياتهم.

جي. هورن.

*الذهني، لازبية.

Jerry Fodor, 'Making Mind Matter More', *Philosophi-*

cal Topics (1989).
John Heil and Alfred Mele (eds.), *Mental Causation* (Oxford, 1993).
Frank Jackson, 'Epiphenomenal Qualia', *Philosophical Quarterly* (1982).

* **التصدير**. مبدأ يدعم الاستدلال على «إذا س فإذا ص فـ ع» من «إذا س و ص فـ ع». في *الحساب القضوي، يعرض هذا في شكل الاستدلال على (س ← (ص ← ع)) من المقدمة ((س.ص) ← ع). تنعكس قاعدة التصدير في المبرهنة (س.ص) ← ع) ← (س ← (ص ← ع)). وعلى اعتبار أن معكوس هذه المبرهنة مبرهنة أيضاً، يشار أحياناً إلى

((س.ص)← ع) ↔ (س← (ص ← ع)) على أنها مبدأ التصدير. ثمة أنساق تشتمل على استلزام ذي دلالة أقوى من قبيل *الاستلزام المحكم و*الاستلزام المنطقي يفشل فيها التصدير غير المقيد نسبة إلى تلك الأنواع من الاستلزام.

ر.ب.م.

R. Barcan Marcus, 'A Fictional Calculus of First Order Based on Strict Implication', *Journal of Symbolic Logic* (1946).
B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **المصادرة على المطلوب** (Petitio principii). حرفيا تعني طلب ما هو منشود، أو ما هو موضع جدل. المصادرة على المطلوب أن تطلب من الخصم التسليم بما ينشد الخصم أن يثبت، ومن ثم فإنها تعني افتراض ما يتوجب إثباته. هذه *أغلوطة كلاسيكية. يتوجب التمييز بين الافتراض والاستلزام، وإلا أصبحت كل الإثباتات السليمة تصادر على المطلوب (كما اعتقد جون ستيوارت مل). غير أن الحدود الفاصلة غائمة في بعض الأحيان: مثال ذلك، هل يفترض البرهان التالي: «ص؛ حتى لو لم تصدق س؛ ولذا فإن ص صادقة مهما حدث»، صدق «ص»؟ (أحيانا يساء استخدام التعبير «المصادرة على المطلوب»؛ إنه لا يعني «القيام بطلب» ولا يعني «أن تفترض دون برهنة»).

سي.أي.ك.

J.S. Mill, *A System of Logic* (London, 1843), II. iii.

* **المصادفة**. وفق الاستخدام العام، تترادف «المصادفة» [«الفرصة»، «المخاطرة»، فكلمة "chance" بالإنجليزية تعني كل هذا] مع «الاحتمال» كما في «فرصة الحصول على نقوش هي 1/2»، ولكن ليس كما في «هل سنخاطر ونقوم بتعيينه؟». عند الخبراء، ثمة عدد من التمييزات، أو محاولات التمييز، بين «المصادفة»، «الاحتمال»، «درجة الاعتقاد»، «التكرار النسبي»، «النوع»، «الأرجحية»، فضلا عن غيرها. نسبة إلى جهاز يقوم برمي العملات في الهواء، يمكن أن نعتبر (1) التكرار النسبي للنقوش في سلسلة معطاة من الرميات، (2) معدل الرهان الذي سوف يعرضه المرء بخصوص النقوش في رمية مستقبلية، (3) ما يكونه التكرار نسبة إلى مدى مستقبلي «طويل»، (4) الظرف النزوعي للجهاز شطر إنتاج نقوش، وأشياء أخرى متعلقة. قد نختلف حول ما إذا كان يتوجب وصف شيء بأنه أكيد أو مجرد «مصادفة».

ثمة سؤال تقليدي في الفلسفة يتعلق بالرؤية التي تقر أنه لا شيء يحدث مصادفة. وفق هذه الرؤية، رغم أن احتمال أو «مصادفة» النقوش في رمية مفردة قد يفسر عبر نظريات مختلفة على أنه 1/2، فإنه يصدق القول بأن نتاج الرمية محدد سببيا مسبقا. في هذا النقاش، عبارة «مجرد مصادفة» تشكل عند أنصارها ميزة للحوادث التي تعد، خلافا *للحتمية الميتافيزيقية، غير مسبَّبة كلية من قبل حوادث مسبقة، وخلافا *للقدرية الميتافيزيقية، غير مسببة من قبل «فاعلين أحرار».

جي.سي.

Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference* (Cambridge, 1975).
K.R. Popper, 'The Propensity Interpretation of Probability', *British Journal of the Philosophy of Science* (1959).

* **الصدق**. يبدو أن كلمة «الصدق» تشير إلى خاصية يمكن التعبير عنها بالمحمول الصدقي «صادق». ولكن إذا صح هذا، فأي شيء يختص بالصدق؟ ما «حاملات» الصدق الأساسية، وحاملات مقابلها «البطلان». ثمة ثلاثة بدائل على الأقل يمكن اقتراحها: الجمل، *الإقرارات، و*القضايا. على نحو تقريبي، الجملة نموذج عيني أو نمط لغوي، مثال سلسلة الكلمات المكتوبة «هذا أحمر». الإقرار هو الاستخدام التقريري لجملة من قبل متحدث في مناسبة مفردة. أما القضية فهي ما يقر حين يصدر إقرار . «محتوى الإقرار». هكذا قد يقر متحدثان مختلفان، أو المتحدث نفسه في مناسبتين مختلفتين، القضية نفسها عبر إصدار إقرارين، ربما باستخدام جمل لغتين مختلفتين. أيضا قد تستخدم الجملة نفسها (بوصفها نمطا لغويا) في إقرارين مختلفين لإقرار قضيتين مختلفتين.

فضلا عن الحديث عن كون الجمل والإقرارات والقضايا صادقة أو باطلة، نتحدث أيضا عن كون المعتقدات (ونزوعات قضوية أخرى) صادقة أو باطلة. هل مفهوم الصدق غامض على نحو تعددي، أم أن هناك مفهوما أوليا يرتبط فحسب بأحد بنود ذلك التصنيف؟ تختلف الآراء في هذا الخصوص، ولكن يمكن عقد

تقسيم واسع بين منظّري الصدق الذين يعتبرون الصدق خاصية لتمثلات من نوع ما (أكانت لغوية أو ذهنية). بحيث تشتمل على جمل وإقرارات ومعتقدات. وأولئك الذين يعتبرون الصدق خاصية للقضايا، بحيث تعد القضايا أشياء تمثل أو يعبر عنها في الفكر أوالكلام. أحيانا يشوش الجدل بين منظري الصدق بسبب الإخفاق في التمييز بين طرفي هذا التقسيم.

أشهر نظرية في الصدق هي نظرية *التطابق. وفق هذه النظرية، المرشح لأن يكون صادقا يكون كذلك إذا وفقط إذا كان «يتطابق مع الحقائق». يعترض البعض بأن مفهوم «الحقيقة» نفسه إنما يعرّف عبر الصدق (مثال أنها المناظر الواقعي للجملة أو القضية الصادقة). آخرون يعترضون بأن مفهوم «التطابق» إما أجوف أو غير قابل للفهم. يصعب تحديد الفلاسفة الذين تبنوا هذه النظرية؛ أحيانا يقال إن أرسطو يبدي ولاءه لها في ملاحظته «أن تقول عما هو كائن إنه كان وعما ليس بكائن إنه ليس بكائن هو أن تقول الصدق». غالبا ما يستشهد بنظرية الصورة» التي يقول بها فتجنشتين بوصفها تجسيدا لتلك النظرية. حتى نظرية تارسكي «الدلالية في الصدق توصف أحيانا بأنها تنويعة فيها. ولكن في الأزمنة الحديثة، قد يكون أوضح أشياعها هو جي.ل. أوستن.

تكاد تحظى نظرية «الترابط» بشهرة مماثلة، في حين أن أشياعها عادة ما يلجؤون إليها بسبب الصعوبات التي يرون أنها تواجه نظرية التطابق. يقر أنصار هذه النظرية استحالة أن يكمن الصدق في علاقة بين حاملات صدق وأشياء ليست بذاتها حاملات صدق (مثل «الحقائق»)، ولذا فإنهم يفترضون كمون الصدق في علاقة تقوم ضمن حاملات الصدق، مثل علاقة الدعم المتبادل بين معتقدات شخص أو جماعة. غير أن الخصوم يعترضون بأن هذا يفضي إلى *نسبانية لا يمكن قبولها بخصوص الصدق، باعتبار أن الكثير من الأنساق المختلفة والمتنافية من المعتقدات قد تكون مترابطة داخليا بحيث يدعم بعضها البعض. أيضا فإنهم يعترضون بأن أشياع تلك النظرية ضحية خلط بين إقرار معيار للصدق. أي قاعدة لتقويم المعتقد على أنه صادق. وإقرار ماهيته.

للتغلب على صعوبة النسبانية يقترح بعض أشياع نظرية الترابط أن مفهوم الصدق مثال ضابط لا يتحقق إلا في علم موحد تام متقدم كثيرا على أنساق الاعتقاد الجزئية الخاصة بأية جماعة بشرية قائمة أو يمكن أن تقوم. وفق هذه الصياغة، تتداخل هذه النظرية مع بعض تنويعات ما يسمى بالنظرية *البراجماتية في الصدق المرتبطة بالفلاسفة الأمريكيين بيرس، جيمس، وديوي. تقر هذه النظرية، خصوصا عند جيمس، وجود علاقة بين ما هو صادق وما هو مفيد عبر الإشارة مثلا إلى أن إحدى علامات نجاح النظرية العلمية إنما يتعين في كونها تمكننا، باستخدام تطورات تقنية متعلقة، من مداولة الطبيعة بشكل لم يكن متوفر لنا. غير أن النقاد يحتجون بأن هذا الدمج (المزعوم) بين الصدق والنفع دمج مؤذ لأن أخلاقيات الاعتقاد تشترط السعي الصادق وراء الصدق حتى لو كانت نتائجه تعوق تحقيق رفاهتنا المادية.

يمكن وصف كل تلك النظريات بأنها توسيعية، في مقابل النظريات *التقليصية، بمعنى أنها تعتبر الصدق خاصية حقيقية ومهمة نسبة للأشياء. مهما كانت. التي تعتبرها النظرية الحاملات الأساسية للصدق. في الآونة الأخيرة راجت نظريات تقليصية، أولها نظرية *التزيد (وهناك تنويعة متأخرة منها تعرف باسم النظرية القضوية في الصدق). تقر هذه النظرية، تأسيسا على تكافؤ باد بين إقرار القضية س وإقرار أن س صادقة، أن المحمول «صادق» لا يقوم إلا بوظيفة اختزال التعبير، وأن ما يقال به يمكن من حيث المبدأ أن يقال بدونه. ثمة رؤية قريبة مفادها أن لمحمول الصدق وظيفة أدائية، حيث يمكّن المتحدثين من التعبير عن اتفاقهم المتبادل.

يرى بعض منظري الموروث البراجماتي، مثال ستيفن ستتش، أن الصدق بذاته لا يحتاز على قيمة معرفية. أنه يتوجب علينا حقيقة ألا نعنى بما إذا كانت معتقداتنا صادقة أو باطلة، بل بما إذا كانت تمكننا من تحقيق أهداف أكثر أساسية مثل السعادة والرفاهة. غير أن *السفسطائيين كانوا نادوا بذلك في عهد أفلاطون، ولسوء الحظ يبدو من غير المحتمل أن يتوقف الفلاسفة عن التساؤل عن ماهية الصدق وافتراض أن الإجابة عنه مهمة. إن التخلي عن السؤال عن الصدق يحرمهم على أقل تقدير من متعة لا تنتهي، متعة محاولة حل مختلف المفارقات، مثل *مفارقة الكاذب، التي يثيرها مفهوم الصدق.

إي.جي.ل.

*صادق عندي.

S. Haack, *Philosophy of Logics* (Cambridge, 1978).
P. Horwicj, Truth (Oxford, 1990).
R.L. Martin (ed.), *Recent Essays on Truth and the Liar Paradox* (Oxford, 1984).
S.P. Stich, *The Fragmentation of Reason* (Cambridge, Mass., 1990).

* **الصدق، جداول.** في *الحساب القضوي، إذا كانت P,Q قضيتين، فإن القيمة الصدقية صادق أو باطل للدوال الصدقية "$-P$, $(P \vee Q)$, $(P.Q)$, $(P \rightarrow Q)$, $(P \equiv Q)$" يمكن أن تحدّد من المصفوفات التالية:

P	_p
T	T
F	F

P	Q	(P∨Q)	(P.Q)	(P→Q)	(P≡Q)
T	T	T	T	T	T
T	F	T	F	F	F
F	T	T	F	T	F
F	F	F	F	T	T

حيث يمكن ترجمة " ≡ "، " → "، "."، "v"، " – " إلى «ليس»، «أو»، «و»، «إذا... ف...»، و«إذا وفقط إذا» (على التوالي).

القيم الصدقية المشكلة من العدد ن من القضايا الأساسية (الذرية) يمكن أن يحدد من جدول صدقي به 2 أس ن خط عبر تطبيق منتظم للمصفوفات. مثال ذلك، إذا كانت P, Q قضيتين أساسيتين أو ذريتين، فإن الجدول الصدقي للقضية ((P.Q) → P) يمكن أن يطرح كالتالي:

P	Q	((P.Q)→P)	
T	T	T	T
T	F	F	T
F	T	F	T
F	F	F	T

وتترجم إذا P وQ ف P.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).
E.L. Post, "Introduction to the Theory of Elementary Propositions", *American Journal of Mathematics* (1921).

*** الصدق، شروط.** عادة ما يكون هذا التعبير اختصارا «لشروط الصدق والبطلان». شروط صدق الجملة المفردة هي الشروط التي تصدق أو تبطل وفقها. مثال ذلك «فقدت تركتي»، تصدق على المتكلم إذا كان فقد تركته، وتبطل خلاف ذلك. شروط صدق الكلمة أو العبارة هي إسهامها في الشروط التي تصدق أو تبطل فيها الجملة التي تتضمنها (مثال ذلك، نسبة إلى «فقد تركته»، أية جملة «س فقد تركته» تكون صادقة إذا كان «س» يشير إلى شيء فقد تركته، وباطلة خلاف ذلك. (هذه أمثلة بسيطة، لكن ذلك لا يعني أنها دقيقة ضرورة، خصوصا فيا يتعلق بالبطلان).

سي.أي.ك.

D.K. Lewis, "General Semantics", in D. Davidson and G. Garman (eds.), *Semantics of Natural Language* (Dordrecht, 1972).

*** الصدقية، الدالة.** تكون القضية دالة صدقية إذا كانت قيمتها الصدقية محددة من قبل قيمة مكوناتها (أو أجزائها). في *الحساب القضوي القياسي تحتاز القضايا على قيمتي الصدق صادق أو باطل حصرا. الثوابت المنطقية -/v/./→/≡ (وفق إحدى الترميزات القياسية)، التي تقارب التعبيرات [العربية] «ليس»، أو» (الشمولية)، «و»، «إذا ..ف..». (وفق إحدى استخداماتها)، و«إذا وفقط إذا» (على التوالي)، تعرّف بحيث تكون الصياغة المفيدة في الحساب القضوي دالة صدقية. مثال ذلك، حيث P,Q قضيتان، تكون P – صادقة إذا وفقط إذا بطلت P، وتكون (P v Q) صادقة إذا وفقط إذا كانت إحداهما صادقة أو كلتاهما صادقتين، وهكذا كما هو مبين في *جداول صدق الثوابت الصدقية.

ثمة إذن إجراء فعال لتحديد القيمة الصدقية لكل قضية في الحساب القضوي وفق قيم صدق مكوناتها القضوية (الذرية) الأساسية.

ر.ب.م.

B. Matesm *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

*** الصدقية، القيمة.** صدق (ص أو 1) أوبطلان (ب أو صفر) القضية هو قيمتها الصدقية. في الحساب القضوي، تعتبر القضايا أساسا حاملات هاتين القيمتين: يستخدم *نهج جداول الصدق لحساب قيمة التعبيرات المركبة، وقد طورت أنساق تستخدم أكثر من مثل هاتين القيمتين من قبل مناطقة محدثين، من أمثال لوكاشيفت.

سي.و.

A.N. Prior, *Formal Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1962), pt. III, sect.2.

*** صادق عندي: انظر النسبانية الابستمولوجية.**

*** الصداقة.** ارتباط يتميز بالنزاهة والتقدير. يقابل أرسطو بين الصداقة بمعناها الدقيق والعلاقات التي تروم اللذة والمصلحة، «لأن الصديق فيها لا يحَب لذاته». تتعين الإشكاليات الفلسفية التي تثيرها الصداقة في: (1) كيف تكون الصداقة مجدية طالما أنها لا تحقق اللذة أو المصالح، فكما يقول أرسطو «لا أحد يختار وجودا بلا صداقة حتى لو احتاز على كل الأشياء الخيّرة في العالم»؛ (2) كيف يتسنى للصداقة أن تفضي شأن العلاقة الأسرية إلى إلزامات لسنا ملزمين بها شطر من هم ليسوا أصدقاء؛ (3) كيف يمكن تبرير حبي لك بوصفك صديقا وإحجامي عن صداقة من يتمتعون بالسجايا التي أقدرها فيك، على اعتبار أن القيام بغير ذلك (مثلا) لا يعني «حبك لذاتك وليس بسبب شعرك الأصفر» (ييتس).

ب.ج.

*الولاء؛ الأخوية؛ الحب.

L. Blum, *Friendship, Altruism and Morality* (London, 1980).

*** الصربية، الفلسفة.** (1863-1945) ظهرت بعد تأسيس جامعة بلغراد عام 1863، وقد ذاعت شهرتها بسبب أعمال برانزلاف بترونوفتش، الذي اعتبرت مقالاته حجة في أعمال من قبيل كتاب لي *Zeno of Elea* (Cambridge, 1936) وكتاب بوير *The Concepts of the Calculus* (New York, 1939).

(الأربعينيات - الستينيات). تفكك الموروث الفلسفي في يوغسلافيا ما بعد الحرب على يد النظام الشيوعي. التأسيس الرسمي «للماركسية الإنسية» أعقب التطهير الأيديولوجي «للدوجماطيقيين». أفضت النزعة النقدية عند أعضاء «الجماعة البراكسية» [«جماعة التطبيق العملي»]، مثل سفيتوزار ستوجانيفتش، للنظام الحاكم إلى طردهم من جامعة بلغراد عام 1975. تركن الشهرة الدولية التي حظيت بها «الماركسية البراكسية» جزئيا إلى خلفية لافلسفية. لم يتسامح مع المقاربات اللاماركسية وأعمال الكسندر كرون في المنطق الصوري تمثل الإنجاز اللاماركسي الوحيد في ذلك الوقت.

(السبعينيات وما بعدها). رغم أن الساسة والأكاديميين الماركسين أصبحوا أكثر تسامحا في بداية السبعينيات، يصعب فهم كيف تسنى بهذ السرعة تكوّن حشد من الطلبة من ذوي التوجه التحليلي، لم يكونوا ماركسيين بل عصاميين. «لقاءات سبتمر» في دبروفنيك، التي أسسها في الثمانينيات ديفيد تشارلز، تموثي وليامسون، وزملاؤهم في بلغراد، أفضت إلى ما أصبح يسمى «بمحور إنجلترا - بلغراد». الصبغة التحليلية الصرفة التي شابت الفلسفة الصربية يؤكدها أن أربعة عشر من المساهمين اليوغسلاف الستة عشر الذين اشتركوا في العمل المذكور أدناه يظلون نشطين أو كانوا نشطين في جامعة بلغراد. نأمل أن يسهم بعض منهم في الميتافيزيقا، المنطق، الابستمولوجيا، علم النفس الفلسفي، علم الأخلاق، فلسفة الفعل، وفلسفة العلم، رغم أنم قد تبعثروا في أرجاء العالم أو ظلوا يعملون في ظروف قاسية. إن كونهم قد حصلوا على تدريب جيد في التحليل الفلسفي والمنطق الرمزي جعلهم ينجحون خصوصا في استخدام التجارب الفكرية ونهج *برهان الخلف.

م.أي.

*الكرواتية، الفلسفة؛ السلوفينية، الفلسفة.

A. Pavkovic (ed.), *Contemporary Yugoslav Philosophy: The Analytic* Approach (Dordrecht, 1988).

*** مصارع الفلاسفة.** أول فيلسوف عرفنا عنه بوصفه شخصا مفردا هو أيضا أول فيلسوف يموت ميتة مثيرة ودرامية. سقراط، الذي حكمت عليه دولة أثينا بالموت لكونه، فضلا عن أسباب أخرى، أفسد الشباب، قام يتجرع سم الشوكران في حضرة أصدقائه، وفق وصف أفلاطون الذي لا ينسى في محاورة فيدو. يزعم أيضا أن ليكريتوس قد انتحر بعد أن جنّ بتناول شراب المحبة. أما سينيكا فقد قطع شرايينه في الحمام عقب شجار مع نيرون. بويوثيوس مات خنقا امتثالا لأوامر ثيودورك ملك اوستروجث. بيتر أسبانيا، بعد أن شغل منصب البابا لعام كامل (جون الحادي والعشرون) قتل بسبب سقوط السقف عليه. سيمون ماجوس، متوقعا معجزة، جعل الناس يدفنونه حيا فمات بسبب بذلك. بيتر رامو قتل في ليلة بارثولومو عام 1572. جيوردانو برونو حرق من قبل محاكم التفتيش، وكذا حدث مع فانيني، بعد أن تعرض لتعذيب مروع. اوريا دا كوستا، بعد أن جلدته الجماعة اليهودية التي أساء إليها وداست عليه بالأقدام، ذهب إلى منزله وأطلق على نفسه النار. تومس مور قطع رأسه. فرنسيس بيكون مات بسبب برد أصيب به حين كان يحشو ثلجا في دجاجة في تجربة على التجميد. ديكارت أصيب على نحو مماثل بسبب نهوضه مبكرا كي يعلم كرستينا ملكة السويد. أما هيوم فقد مات مبتهجا، بعد أن قام بالرد على تساؤلات بوسل الملحة حول موقف الملحد من الموت. هيجل مات بسبب وباء الكوليرا. أما جيفونز فقد غرق عندما كان يستحم. جنتيلي قتل من قبل أعضاء الحزب الشيوعي لتورطه مع نظام موسيليني الفاشي. أما سيمون فيل فقد ماتت بسبب امتناعها عن الطعام تضامنا مع مواطنيها في فرنسا المحتلة. رتشارد منتيج ضرب حتى الموت من قبل مأبون كان جاء معه إلى بيته. ولكن بوجه عام، كما هو متوقع، مات الفلاسفة على أسرتهم.

*محاكمة الفلاسفة.

Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

يشتمل على بيوبلوجرافيا فلاسفة أفراد.

*** الاصطناعي، الذكاء.** فرع معرفي جديد نسبيا يقوم بدراسة برمجة وأداء الحواسيب المستخدمة في حل مسائل مختلف أنواع المهام الفكرية، الهندسية، والإجرائية، قدر ما يوظف بوصفه أداة في علم النفس لنمذجة القدرات الذهنية. الدراسة الرائدة في هذا المجال هي تلك التي قام بها ألن ترنج تحت عنوان 'Computing Machinery and Intelligence' والتي نشرت عام 1950، حيث استعاض عن السؤال عما إذا كانت الآلات تفكر، بالسؤال ما إذا كنا نعزو ذكاء إلى الأجهزة التي يماثل أداؤها (بخصوص كتابة الأسئلة والإجابة عنها) أداء البشر (بحيث لا يتسنى التمييز بين الاثنين). تعين كثير من الأعمال المتعلقة بالذكاء الاصطناعي في محاولة الرد على تساؤل ترنج عبر استحداث أجهزة تؤدي مهام بعينها بطريقة تماثل الأداء البشري، من قبيل لعب الشطرنج وتشكيل الإثباتات. بيد أن هناك من استخدم أساليب الذكاء الاصطناعي في صناعة آلات ذات أداء أفضل من أدائنا، أو لتأدية مهام ليس بمقدورنا القيام بها، أكانت مهام فكرية من قبيل إثبات المبرهنات أو تخزينا ذا نطاق واسع وتوظيفا لمعلومات تتعلق

بمجال بعينه، أو مهام مادية يؤديها الإنسان الآلي. يثير النوعان الأولان من المهام لمصممي البرامج إشكاليات تتعلق بالتمثيل، حيث يتوجب عليهم ضمان الوصول إلى معلومات واستدلالات جديرة بالثقة في فضاء بحثي واسع خلال مساحة زمنية قصيرة نسبيا. تتم معالجة الإشكالية البحثية عبر استخدام *خوارزميات و*محفزات. الأولى إجراءات فعالة تفضي إلى نتائج محددة بطريقة مقننة؛ أما الثانية فهي قواعد توجيهية أقل وثوقية لكنها مفيدة.

رغم أن أبحاث الذكاء الاصطناعي في الإنسان الآلي، إثبات المبرهنات، ونوع الأنساق المؤسسة معرفيا المستخدمة في تشخيص إشكاليات طبية وهندسية، قد تعوزها الأهمية السيكولوجية، فإن المجالات المرتبطة بحاسة البصر، البرمجة المنطقية، وتمثيل المعلومات ذات أهمية سيكولوجية. الأمثلة النمطية على التعلق بعلم النفس تشتمل على التمثيل البصري ذي الأبعاد الثلاثة، الاستدلال الاستنباطي والقياس، ترجمة جمل اللغات الطبيعية، التحويل المتبادل بين الأشكال الإملائية والصوتية، والخرائط المعرفية الخاصة بمواضع الأشياء في بيئة محصورة.

يشكل البحث في طبيعة الحوسبة نفسها جزءا من مجال الذكاء الاصطناعي يمكن العثور عليه في دراسة ترنج. وفق فرض ترش - نرنج، كل حساب قابل للحوسبة وكل حوسبة إجراء يقوم بتحديد دالة ذات مدخل ومخرج. يمكن وصف هذه الدوال عبر آلات ترنج . أدوات مجردة تقوم بنقلات وفق جدول تعليمات وشريط مقسم إلى مربعات يمكن فيه كتابة رموز أو حذفها. تتكون كل نقلة من قراءة رمز على الشريط، حذفه أو إعادة كتابته، و/أو الانتقال إلى جزء آخر من الشريط. عبر تطبيقات متكررة لهذه النقلات وبشريط ذي طول لا متناه، يمكن من حيث المبدأ تصنيع آلة ترنج تقوم بحساب أية دالة ذات مدخل ومخرج. آلات ترنج الشاملة أجهزة بمقدورها محاكاة الدالة ذات المدخل والمخرج الخاصة بأية آلة ترنج. تتطلب نمذجة الذكاء البشري جهازا ذا قدرة من هذا القبيل، بالرغم من أن القيود التي تفرضها مبرهنة *اللا تمام التي يقول بها جودل على تشكيل أنساق صورية أقنعت الكثيرين بأن هذا قد لا يكفي، لأن هناك قضايا بمقدور البشر فهمها ولا سبيل لتمثيلها صوريا في آلة. ليس بمقدور الذكاء الاصطناعي أن ينمذج سوى بعض الذكاء البشري. لو صح هذا فإنه يعارض الزعم بأن الذكاء الاصطناعي لا يقوم فحسب بمحاكاة التفكير بل قادر على أن يحل محله. وفق مبدأ الذكاء الاصطناعي القوي هذا، يتخذ الحاسوب المبرمج بطريقة مناسبة أوضاعا سيكولوجية، لأن برنامجه، فيما يقر البعض، قادر على القيام بعمليات سيكولوجية. غير أن جون سيرل يعارض بقوة هذا المبدأ، زاعما أنه بمقدور شخص في حجرة تنفيذ تعليمات برمجية القيام بتحويل مدخلات إلى مخرجات كتبت بالصينية بطريقة ترضي من هم خارج الحجرة دون أن يفهم شيئا عن تلك اللغة. على اعتبار أن *الحواسيب مجرد أجهزة تقوم بمداولة الرموز بطريقة صورية، فإنها عاجزة عن إخبارنا بأي شيء عن الفهم أو الفكر، ومن ثم فإنها ليست أهلا لأن تتصف بخصائص الذهنية. بيد أن هناك ردودا كثيرة على محاجة سيرل (M. Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*).

قام باحث الذكاء الاصطناعي ديفيد مار بوضع أسس النمذجة الحوسبية الواقعية سيكولوجيا، في تاريخ الإبصار، عبر وصف هيراركية من المستويات يتوجب وجودها في أية نظرية في علم نفس الحوسبة. يقوم المستوى 1 بوصف ما يتعين حوسبته وعلة القيام بذلك، في حين يحلل المستوى 2 تمثيلات وخوارزميات مختلفة لحساب تلك الدالة. أما المستوى 3 فيقوم بوصف كيفية تركيب أية خوارزمية في العتاد.

ب.سي.س.

*الصيني، محاجة حجرة؛ الوعي، عدم قابليته للرد؛ العقل، السنتاكس، والسيمانتكس.

M. Boden, *Artificial Intelligence and Natural Man*, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1987).

(ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence* (Oxford, 1990); includes Alan Turing, 'Computing Machinery and Intelligence'.

J. Haugeland (ed.), *Mind Design* (Cambridge, Mass., 1981).

D. Marr, Vision (San Francisco, 1982).

*** الاصطناعية، اللغة.** كل اللغات من صنع البشر، لكن اللغات الاصطناعية تشكل بطريقة منظومية تحقيقا لمقاصد خاصة. لمثل هذه اللغات أشكال متعددة، بدءا من مجرد تعديل نسق كتابي قائم (الأرقام)، ومرورا بترميز جديد كلية (اللغة الرمزية)، وانتهاء بأنساق كلامية معبرة على نحو تام تشكل بغية التسلية (التولكين) أو حفاظا على السرية (بوتو وكابينجا) أو تحقيقا لأهداف تعليمية (اسبيرانتو). لغات المناطقة الرمزية الاصطناعية واحدة من تلك اللغات، فبالرغم من أنها تشتمل عادة على بعض المفردات الجديدة (*الثوابت المنطقية) وعلى سنتاكس مصمم لتنكب *الاشتراك و*الغموض، فإن قطاعا كبيرا منها يتكون من مخططات يقصد أن تكون قابلة لعدد لا متناه من التأويلات، ما يعني أنها غير جاهزة لتحقيق مقاصد لغوية عادية من قبيل الإقرار (ليس بالمقدور مثلا استخدام «'P» أو «'P ? Q» أو حتى «'P ? Q» لقول أي شيء). الغاية منها إنما تتعين في

عرض أشكال يمكن حشر منطوقات اللغة الطبيعية فيها بطريقة مصطنعة؛ قيمتها إنما تكمن في التمكين من تقويم الاستدلال، والدراسة الفلسفية للاستدلال.

سي.أي.ن.

*الصورية، اللغة.

S. Guttenplan, *The Languages of Logic* (Oxford. 1986).

* **الإصلاح**. محاولة تحسين المؤسسات أو السياسات الاجتماعية، السياسية، أو القانونية دون تغيير ما هو أساسي فيها. التمييز بين الإصلاح، بهذا المعنى، والتغيير (الذي يحاول تبديل ما هو أساسي) طرحه برك وجعله مركزيا نسبة إلى *المحافظية. يمكن توظيف هذا التمييز في الدفاع عن سياسة تعديل الموروث ضد سياسة الثورة. غير أنه يصعب الدفاع عن التمييز بين الإصلاح والتغيير في سياقات سياسية متعددة، جزئيا لأنه لا يتضح دوما التمييز بين ما هو جوهري وما هو عارض، وجزئيا لأننا لا نعرف على وجه اليقين كم يتوجب أن يستمر التغير قبل أن يتوقف عن كونه تغيرا ويصبح موروثا جديدا. فضلا عن ذلك، حتى إذا تسنى توضيح التمييز، لا سبيل لاستخدامه في تحديد خصائص كل أشكال المحافظية لأن بعضها، مثال اليمين الجديد في المملكة المتحدة، تناصر أنواعا بعينها من التغير الثوري.

ر.س.د.

E. Burk, *Letter to a Noble Lord* (1796).

A. Quinton, *The Politics of Perfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakshott* (London, 1978).

* **المصلحة، العدالة**. *العدالة الديورثية (Nicomachean Ethics v. 4; 1132a 25) وتسمى أيضا العدالة العلاجية أو المصححة، وهي أحد نوعين يقول بهما أرسطو للعدالة العينية (الأخرى هي العدالة الدينامية أو الموزعة). إنها تستهدف الإصلاح من شأن إجحاف نجم عن معاملات خاصة (طوعية أو غير طوعية) بين أشخاص كسب بموجبها أحدهما كسبا مجحفا، أو ألحق ضررا أو فقدا على حساب الآخر. رغم أن المترجمين يترجمون بلفظة «جزاء» ما يقول أرسطو إن القاضي يأخذ من الأول كي يعطي للثاني، فإن العدالة المصلحة لا تشتمل على فكرة الثواب، أو *العقاب المستحق على الجرائم. عوضا عن ذلك، فإنها تعطي تعويضا عما نسميه اختراقات للعقد (الذي وافق عليه الطرف المخطئ طوع إرادته) أو تلحق ضررا (هو راجع إلى الفعل الطوعي الذي قام به ذلك الطرف).

.أي.هـ.ب.

Max Hamburger, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, Conn., 1950).

* **الأصلع، مفارقة**. هب أن رجلا لديه رأس غزير بالشعر. إذا فقد شعرة واحدة سوف يظل لديه رأس غزير بالشعر. ولكن إذا فقد عددا كافيا من الشعرات، سوف يصبح أصلع. بيّن على ذلك أنه ليس هناك عدد بعينه من الشعرات يشكل فقدها معلمة الانتقال إلى حالة الصلع. كيف يتسنى لسلسلة من التغيرات، كل منها لا يحدث فرقا لاحتيازه على شعر غزير، أن تحدث فرقا بخصوص احتيازه على شعر غزير؟ هذا مثال على مفارقة ذاع صيتها عند الأقدمين باسم *سوريتي (*sorites*) (التي تعني باليونانية «الكثيب»)، وقد سميت هكذا لأن صيغتها الشهيرة تتضمن إزالة حبات رمل من كثيب رمل.

م.سي.

See R.M. Sainsbury, *Paradoxes* (Cambridge, 1988) for sorites.

* **تصنيفي**. هي كلمة، عادة ما تكون اسما، مثل «قطة» أو «شخص»، توفر مبدأ مفردا لتفريد وحساب الحالات التي تسري عليها. التصنيفي يقابل الحدود المعرّفة، مثال «أحمر»، الأسماء المادية، مثل «زبدة»، وحدودا من قبيل «شيء»، «فعل»، «مكان»، التي لا توفر مثل هذا المبدأ، ما لم تستكمل استكمال مختلفا (كما «كرسي أحمر»، «قطعة زبدة»، المكان الذي نحن فيه).

س.و.

*التفريد.

P.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959), esp. 168.

S. Wolfram, *Philosophical Logic* (London, 1989), ch. 6.2.2.

* **الصائب**. ما يصح القيام به، في مقابل ما القيام به خيّر. تتعين إحدى الإشكاليات التقليدية في فلسفة الأخلاق في إقامة علاقة بين الصائب والخيّر. عند النفعي، بل عند أشياع العاقبية، يعين الصائب على توفير الخير في شكل أفضل العواقب الممكنة. يرى آخرون، أنصار المذهب الواجبي، أن ثمة أفعالا على الأقل تعد صائبة لأسباب كامنة في طبيعتها، وعلى نحو مستقل عن «الخيّر». غير انه يبدو من الصعب قبول أن الصائب لا علاقة له «بالخيّر». يقر أحد الحلول أن الصائب وسيلة حقا «للخيّر» رغم أنه ليس وسيلة خارجية أداتية كما يقر النفعيون، بل وسلية داخلية مكونة: ذات أداء الصائب أو الواجب تعبير عن «الخيّر».

ر.ز.د.

*علم الواجب؛ الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات؛ الصائب، الفعل؛ النفعية.

* **الصائب، الفعل.** ليس ثمة موضوع أكثر مركزية في الفلسفة الأخلاقية أوعلم الأخلاق من موضوع الفعل الصائب والفعل الخاطئ؛ ورغم أن للمصطلحين المتلازمين «صائب» و«مخطئ» استخدامات مهمة لا تتعلق بالأخلاق، فإن علماء الأخلاق معنيون أساسا بالصائب والخاطئ أخلاقيا، وعادة ما يعتبرون نظرية الصائب بهذا المعنى بوصفها أكثر العناصر أهمية في أي مفهوم أو رؤية شاملة في الأخلاق.

صحيح أن ثمة مفاهيم متعلقة من قبيل «*ينبغي» و«*الإلزام الأخلاقي»، تقوم بدور في أية نظرية أخلاقية تامة أو شاملة، لكنه يفترض عادة أن مثل هذه المفاهيم قابلة لأن تعرف عبر الصائبية والخطئية (رغم أن التعريفات قد تتم في الاتجاه المعاكس). وعلى وجه التقريب، يكون الفعل ملزما (أخلاقيا) أو ينبغي القيام به أخلاقيا إذا كان من الخطأ القيام به، ومن ثم فإن نظرية الصائب والخاطئ تكافئ نظرية الإلزام ونظرية ما ينبغي أخلاقيا القيام به. (السؤال ما إذا كان الجودة الأخلاقية والجدارة الأخلاقية بالتوقير يمكن أن يفهما أيضا عبر الصائبية والخطئية سؤال أصعب بكثير، وبعض الفلاسفة يرون أنه يتعين على التفسير أن يعمل في الاتجاه المعاكس، بحيث نفهم ما يسمى بالمفاهيم الواجبية، مثل الإلزام والصائب والخاطئ، بوصفها مشتقة من مفاهيم فضيلية، مثل الجودة والسوء والجدارة بالإعجاب (*أريتي).

وبالطبع نحتاج على أي حال إلى تمييز نظريات أو مفاهيم الصائب والخاطئ (أو الجودة الأخلاقية) عن تحليلات أن تعاريف مصطلحي «صائب» و«خاطئ» (أو «جيد أخلاقيا»). إبان أوج ما بعد علم الأخلاق الأنجلوأمريكي، غالبا ما كان الفلاسفة أكثر عناية من حيث المبدأ بتعريف المفاهيم الأخلاقية منهم بطرح رؤية أساسية في هوية الأفعال الصائبة والخاطئة. لذا يمكن للمرء أن يكون نصيرا للانفعالية، المعيارية، أو الطبائعية بخصوص معاني الجمل أو الإقرارات التي (تتضمن) مصطلحي «صائب» و«خاطئ»، دون اتخاذ موقف من مختلف القضايا المتعلقة بما هو صائب وخاطئ حقيقة. ولكن عبر تاريخ الفلسفة وبالتوكيد الآن، ثمة قدر أعظم من الاهتمام يكرس لطرح تصور أساسي في الصائبية، في مقابل الاقتصار على تعريف المصطلح، ثمة في الوقت الراهن كما كان دوما عدد كبير من الرؤى المتعارضة بخصوص ماهية الصائبية، أي صائبية الفعل الأخلاقية. (بمقدور المرء أن يتحدث أيضا عن مواقف صائبة، رغاب صائبة، لكن فلاسفة الأخلاق اهتموا أكثر بما يجعل الفعل صائبا).

ارتهنت رؤى الفلاسفة في الأفعال الصائبة إلى حد كبير بما رغبوا في إقراره بخصوص القواعد والمبادئ الأخلاقية. من الطبيعي أن نفكر في الأخلاق على أنها نوع من القوانين المشتملة على قواعد أو مبادئ لترشيد الفعل بحيث نعتبر الأخلاق المستقيمة أو الصحيحة التي يروم الفلاسفة صياغتها أو وضعها كامنة في فئة مرتبة بطريقة مناسبة من مثل هذه القواعد والمبادئ. وفق هذا تكون نظريات الفعل الصائب المختلفة مؤسسة على اختلافات حول هوية مبادئ الأخلاق الصحيحة أو قواعدها. مثال ذلك، تقر نظرية النفع وفق أحد شكوليها النمطية وجود مبدأ عام أساسي واحد للأخلاق، مبدأ النفع، مفاده أن الأفعال الصائبة أو الخاطئة إنما ترتهن بما إذا كانت تزيد إلى الحد الأعظم من نفع أو رفاهة الناس (أو المخلوقات الحساسة) الذين تؤثر فيهم. في المقابل، تقبل حدسية روسو مجموعة قليلة من المبادئ الأخلاقية الأساسية وتقر أنه لا أسبقية لأي منها على أي من سائرها، وغالبا ما تعتبر معرفتنا بصائبية أو خطئية الأفعال الفردية (لا حاجة هنا فيما أرى للتمييز بين الأفعال والسلوكيات) مسألة موازنة دقيقة بين مختلف المبادئ النهائية المختلفة التي تنطبق على الموقف المعني.

ولكن رغم أن هذه الصورة تشمل معظم الحالات، فإنها مضللة إلى حد حين تعتبر تصورا لما تتضمنه نظريات الفعل الصائب. ذلك أن ثمة نظريات، خصوصا نظرية أرسطو، ترى أن معرفة الفعل الصائب والخاطئ ليست مسألة تطبيق أو معايرة أو موازنة قواعد أو مبادئ أخلاقية عامة. الفرد الفاضل عند أرسطو قادر على معرفة ما هو صائب في الظروف الفردية عبر إدراك دقيق لا يستعين بمبادئ أخلاقية عامة (أو حتى ما يبدو في ظاهره أنه كذلك). تجدر الإشارة أيضا إلى أن بعض مبادئ الفعل الصائب أو الجائز ليست قواعد لترشيد الأفراد في موضعهم الأصلي. إذا كان من الجائز أخلاقيا أو كان من حق المرء أخلاقيا أن يدافع عن نفسه ضد القوى المميتة، فإن هذا حق يحتازه المرء حتى، بل خصوصا في المواقف التي يتعرض فيها إلى تهديد يحول دون انتباهه أصلا إلى أية قضايا أو مبادئ أخلاقية. إن نظرية الفعل الصائب والخاطئ ليست بالضرورة نظرية في المبادئ التي ينبغي أن ترشد المرء في حياته اليومية، وأشياع النفعية مثلا مغرمون بإقرار أن مبدأ النفع معيار سليم للفعل الصائب لكنه ليس مرشدا معقولا أو مفيدا لاستخدام الناس في مسار الحياة اليومية. قد يرجح قيام الناس بما يزيد النفع إلى الحد الأعظم، بحيث يعيشون وفق مبدأ النفع بوصفه معيارا للتقويم الأخلاقي، حين لا يحاولون زيادة النفع إلى الحد الأعظم بل يحاولون مثلا مساعدة من يحبون أو من يتأثرون مباشرة بكربهم أو حاجاتهم.

على ذكر الرؤية الأرسطية والحدسية والنفعية في

الفعل الصائب، يتوجب أن نستكمل مسحنا لمفاهيم الفعل الصائب المتنافسة الأساسية بقول شيء موجز عن نظرية الصائبية الأخلاقية الكانتية والتعاقدية، والمؤسسة على القيمة. تعتبر آخر هذه النظريات صائبية الأفعال مسألة بواعث أو أوضاع داخلية للشخصية التي تعبر عنها أو تدعمها، بحيث تكون السلوكيات صائبة إذا وفقط إذا نتجت عن تعاطف أو عطف أو عن الاستقامة أو القوة الداخلية. يعتبر أنصار التعاقدية الفعل الصائب مسألة تطبيق مبادئ أو قواعد يتفق عليها الناس في موقف مساومة افتراضي أو مثالي. وأخيرا يعتبر الكانتيون صائبية الافعال مسألة تتعلق بقابلية مبدأ أو غاية الفعل الأساسية لأن يراد له أو يتخيل على نحو متسق أن يحكم سلوك الجميع، رغم أن بعض الكانتيين يفضلون إقرار أن السلوكيات تكون صائبة إذا كانت لا تتضمن معاملة أي شخص بوصفه وسيلة، وهذه فكرة بدت واعدة لكثيرين، وإن بدا واضحا أنها في حاجة إلى تفسير. لكل النظريات سالفة الذكر أتباع كثيرون أو على الأقل أتباع صريحون ضمن فلاسفة المعاصرين.

م.س.

*النفعية؛ علم الواجب.

F. Feldman, *Introductory Ethics* (Englewood Cliffs, NJ, 1978).

T. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Ithaca, NY, 1992).

W.D. Ross, *The Foundations of Ethics* (Oxford, 1939).

S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism* (Oxford, 1982).

J.J.C. Smart and B.A.O. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge, 1973).

*** الصور.** في علم الجمال، وفق رؤية كتاب تقليديين، تعتبر الصورة (اللوحة) محاكاة، *تمثيلا للواقع. غير أن كلمة «تمثيل» تثير مباشر مسألة شغلت الكتاب المعاصرين. هل تدل الصور كما تدل الجمل أو الألفاظ؟ إذا كانت تدل، يتوجب أن تقوم بذلك عبر العرف. أم هل تشبه الصور مواضيعها؟ كل رؤية من هاتين تواجه صعوبات. لماذا يتوق الفنانون لتقبل طريقة جديدة في رسم عجلة تتحرك إذا كانت الوسيلة الجديدة مجرد عرفية؟ إذا كانت الصور تمثل لأنها تشبه مواضيعها، فكيف يتسنى للصورة أن تمثل كائنا أسطوريا؟ في الآونة الأخيرة، طرح فنت نظرية يصفها بأنها «توليدية». ما أن تفهم أن الصورة تمثل الرئيس حتى تلحظ مواضيع أية صور أخرى تستخدم ذات الأسلوب التمثيلي. هكذا يتسنى لنا الحصول على فهم أسلوب التمثيل من مثال واحد؛ على هذا النحو يختلف تعلم التمثيل الصوري عن تعلم اللغة.

ر.أي.س.

E.H. Gombrich, *Art and Illusion* (London, 1963).

Nelson Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1985).

Flint Schier, *Deeper into Pictures* (Cambridge, 1986).

Richard Wollheim, *Painting as an Art* (Washington, D.C., 1987).

*** الصورة الذهنية.** طبيعة التصوير الذهني وعلاقته بالفكر والمخيلة (بوصفها تفكيرا إبداعيا) مسائل قديمة العهد. لقد لفت أرسطو الانتباه إلى قدرة العقل على عرض الأشياء على نفسه *(phantasia)*. عند أنصار «نظرية الصورة الذهنية»، تشكل الكينونات الشبيهة بالصور الذهنية عناصر في كل الأوضاع التمثلية، والبعض يضمّن الإدراك الحسي هنا. آخرون يزعمون أنه ليست هناك كينونات من هذا القبيل تحدث حتى في التذكر والتخيل. دور التصور الذهني في الذاكرة وحل الإشكاليات موضع خلاف في *العلم المعرفي، حيث تحاكى مقارنة فريجه بين الصورة الذهنية بوصفها حدثا سيكولوجيا وبوصفها فكرة في المذهب الذي يقر أن الصور الذهنية مجرد حشود في «حاجز الدماغ» البصري، يمكن تفسير محتواها كلية بسبل عامة أو منظومية. يجادل أنصار «النظرية التصويرية» على نحو وجيه بأن للمحتوى جانبا مكانيا لا سبيل لرده. يزعم البعض أن المسألة برمتها، بقدر ما تعرض في الفلسفة، مؤسسة على تخيل لم يتعرض للفحص ذي معنى مغاير، أي ترتكن على قياس مماثلي واستعارة أسلوبية.

أي.هـ.

*المخيلة؛ التخيل التصويري.

Alastair Hannay, *Mental Images: A Defence* (London, 1971).

Michael Tye, *The Imagery Debate* (Cambridge, Mass., 1991).

Alan R. White, *The Language of Imagination* (Oxford, 1990).

*** الصورة، نظرية، في المعنى.** تصور في طبيعة *المعنى يعد مركزيا في فلسفة فتجنشتين المبكرة، لكنه أنكره إلى حد كبير أو كلية عقب ذلك. لفهم علاقة اللغة بالعالم، شدته المماثلة بين التصوير والنمذجة. قطع بلاستيكية أسطوانية ملونة مختلفة، ترتب بأشكال متنوعة، قد تسخدم في المحكمة نموذجا لحادث عربة، مثلا. سطحيا قد لا تشبه تلك القطع الأشياء المادية التي تمثلها، تماما كما أن القضايا لا تشبه العالم؛ لكن القضايا تظل قادرة على تصوير الأوضاع، طالما توفر عددا من العناصر المتمايزة في القضية يناظر عدد العناصر التي يشتمل عليها الموقف؛ بحيث تحتاز القضية على الشكل التصويري المناسب كي تكون

مشاكلة للأوضاع. قد لا يكون الشكل التصويري بيّنا سطحيا، لكنه بالمقدور دوما كشف النقاب عنه عبر التحليل المعمق.

جي.ل.

L. Wittgenstien, *Tractaus Logico-Philosophicus*, with Eng. Tr. D.F. Pears and B.F. McGuinness (London, 1961).

* **الصورة المنطقية**. الصورة المنطقية للجملة . أو *القضية التي تعبر عنها الجملة ـ بنية تحدد الجملة لتفسير كيف يمكن استخدامها في براهين منطقية، أو كيف يتشكل معناها من معاني أجزائها المكونة. أحيانا تسمى ترجمة الجملة إلى رموز منطقية «صورتها المنطقية». تختلف الآراء بخصوص واقعية وتفرد الصور المنطقية، وفيما إذا كانت قبلية بطريقة ما نسبة إلى الجمل التي تحتازها. عند الفلاسفة التحليليين، تشتمل أهداف الفلسفة على الكشف عن صور القضايا المنطقية. يجادل تشومسكي وعلماء لغة آخرون بأنه يتوجب أن يكون بمقدور *نحو اللغة الطبيعية أن يبين كيفية عزو الصور المنطقية إلى الجمل.

و.أي.هـ.

John Etchemendy, *The Concept of Logical Consequence* (Cambridge, Mass, 1990).

* **الصورة والمادة**. الصورة و*المادة مفهومان متكاملان ويعدان مركزيين في نظريات أفلاطون وأرسطو الميتافيزيقية، بل كل الأبحاث الميتافيزيقية القديمة والمحدثة. مادة الشيء، بكلمات بسيطة، هي ما يتشكل منه، مثل الصلصال أو النحاس، وصورته هي التنظيم أو الشكل الذي أعطاه صاحب الحرفة اليدوية لمادته، صانع الفخار للآنية مثلا. من مثل هذه البدايات الأولية نشأت أصعب المبادئ الميتافيزيقية وأكثرها إثارة، مثل نظرية أفلاطون في «المثل» (أو الأفكار)، حيث اعتبر «المثل» موجودات مفارقة مسؤولة بطريقة ما عن الوجود الفردي للنوع الذي تكونه. في المقابل، اعتقد أرسطو في الصور الجوهرية؛ الموجودات الحقيقية الوحيدة تعد أصلا قطعا من المادة المصوّرة أو الصورة الممدية. لا *المادة الأولى (التي لا صورة لها وبدائية)، ولا الصور المحضة، يمكن أن توجد وجودا مستقلا. تمتزج المناظرات حول الصورة والمادة بالمناظرات حول *الكليات، ورغم أن هذين المفهومين لم يعودا مركزيين في جدول أعمال الجدل الميتافيزيقي الراهن، فإنه لا غنى بطريقة ما عنهما في التفكير في العالم وبنيته.

ن.جي.هـ.د.

*الصور الأفلاطونية.

Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge, 1988).

كتاب مفيد في هذا الخصوص.

* **الصورانية [الشكلانية]**. ثمة عدد من الرؤى الفلسفية يطلق عليها هذا الاسم. يبدو أن كلها تركز على مدى إمكان تفسير الإثبات الرياضي أو صياغته على اعتبار أنه تتبع لخطوات ميكانيكية في سلسلة من الرموز المطبعية. قد لا تحتاز الصيغة على معنى، من منظور المذاهب الفلسفية. يتعين أحد الأهداف في طرح ابستمولوجيا طيعة للرياضيات دون التزام بأنطولوجيا يفترض أنه مشكوك في أمرها.

يزعم خصوم الصورانية أن الرياضيات ليست صورية بطبيعتها وقد لا تكون حتى ميكانيكية. تحتاز اللغة الرياضية على معنى ونحن نقوم نشوهها حين نغفل هذا الأمر. في أفضل الأحوال، تركز الصورية على قطاع صغير من الرياضيات، وتغفل قصدا ما هو أساسي لمشروعها.

تقر إحدى صيغ الصورانية، التي يمكن تسميتها «صورانية اللعب»، أن جوهر الرياضيات إنما يكمن في تتبع قواعد لا معنى لها. الرياضيات مرتبطة بممارسة لعبة من قبيل الشطرنج، حيث تقوم الرموز المدونة على الورق بدور القطع التي تحرّك. الأمر المهم الوحيد هو تتبع القواعد بطريقة صحيحة.

ترتبط كثير من برامج الصورانية بتطورات حدثت في المنطق الرياضي في بداية هذا القرن (*المنطق، تاريخ). اللغات الصورية والأنساق الاستنباطية إنما تصاغ بإحكام رياضي، والأنساق نفسها تصبح موضوعا للدراسة الرياضية. أصبحت هذه الجهود تعرف باسم علم الرياضيات. يفترض أن جوهر الرياضيات يتجاوز مجرد تتبع قواعد يعوها المعنى. إن هدفها يتعين في إلقاء الضوء على موضع دراستها، أي على اللغات الصورية والأنساق الاستنباطية. لذا إما أن يعترض نصير الصورانية على هذا، أو يقر أن علم الرياضيات ليس علم الرياضيات. وهذا تعبير متناقض في أفضل الأحوال.

يقر ديفد هلبرت وأشياعه أن الأجزاء الوحيدة في علم الرياضيات التي تحتاز على معنى أو «ذات محتوى» تتكون من إقرارات متناهية بخصوص أشياء متناهية من قبيل الأعداد الطبيعية. يشتمل هذا على إقرارات فردية مثل «123+234 = 357» ، كما يشتمل على تعميمات من قبيل «س+ص = ص+س»، حين يصاغ بمتغيرات حرة. لكنه لا يشتمل على إقرارات تتضمن متغيرات مقيدة ذات نطاق لامتناه، مثل «بالنسبة لكل ن، ثمة س أكبر من ن، حيث س وس+2 كلاهما أولي». الأجزاء اللامتناهية، أو «المثالية»، من الرياضيات، حتى التحليل ونظرية الفئات، لا تحتاز على قيمة إلا لكونها تسهل عملية إنتاج

الإقرارات المتناهية التي تحتاز على محتوى. في كل حالة، يجب أن نتأكد من أن استخدام الرياضيات المثالية لا يفضي إلى أي شيء باطل بخصوص الأجزاء المتناهية. (*الأداتية.) إن برنامج هلبرت يدعو إلى جعل كل فروع الرياضيات صورية وإلى دراسة الصورية رياضيا. بعد أن يلحظ هلبرت أن موضوع الرياضيات. سلسلة من الرموز. هو التناهي، يقر وجوب أن تقتصر ممارسة الرياضيات على الوسائل المتناهية. وفق هذا، ما أن يتم إثبات اتساق النسق الاستنباطي، حتى يتسنى استخدامه بكل ثقة في إنتاج نتائج متناهية (*إثبات الاتساق.).

تتوج البحث الرياضي اللاحق بمبرهنات جودل في اللاتمام، التي وجهت ضربة قاصمة لبرنامج هلبرت. وعلى وجه الخصوص، تقر المبرهنة «الثانية» أنه إذا كان حساب بيانو متسقا، فإنه لا سبيل لإثبات اتساقه باستخدام مناهج مقننة في ذلك النسق، ناهيك عن أي قطاع متناه. يسري الأمر نفسه على التحليلي الكلاسيكي، كما يسري عمليا على أي نسق صوري خصب إلى حد كاف. إذا كانت النظرية متسقة، فلا سبيل لإثبات اتساقها في النسق نفسه.

يطرح هسكل كاري فلسفة صورانية أخرى في فلسفة الرياضيات. يتوقف البرنامج على مبدأ تاريخي مفاده أنه بتطور فرع الرياضيات، يصبح نهجه أكثر إحكاما، بحيث ينتج عن ذلك تصنيف الفرع ضمن الأنساق الاستنباطية الصورية. يزعم كاري أنه يتوجب تفسير إقرارات النظرية الرياضية الناضجة لا بوصفها نتائج لنقلات في نسق استنباطي فردي (كما يعتقد أنصار صورانية ـ اللعب)، بل بوصفها إقرارات عن نسق صوري. يتوجب تأويل الإقرار الذي يختتم به البحث في الصياغة: «كذا وكذا مبرهنة في النسق الصوري». الرياضيات إذن ليس علما موضوعيا، ولديها موضوعها. الأنساق الصورية. عمليا، علم الرياضيات هو علم مابعد الرياضيات. النتائج التي يتم إثباتها بطريقة بناءة في الرياضيات تعد رياضيات مشروعة (*البنائية.) النتائج غير البناءة، مثل معظم نظرية النموذج، تؤخذ في الحسبان عبر إنتاج نسق صوري للرياضيات، وتشكيل النتائج المعنية بوصفها مبرهنات عن النسق الصوري.

س.س.

*الرياضيات، إشكاليات فلسفة؛ الرياضيات، تاريخ فلسفة.

Paul Benacerraf and Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

Haskel Curry, *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics* (Amsterdam, 1951).

Michael Detlefsen, *Hilbert's Program* (Dordrecht, 1986).

Michael Resnik, *Frege and the Philosophy of Mathematics* (Ithaca, New York, 1980).

*** الصورنة [الشكلنة].** أن تصوغ شيئا صياغة صورية، كأن تقوم بصياغة برهان، هو أن تطرحه في لغة صورية أو شبه صورية، من قبيل *حساب المحاميل. قد يكون الهدف من وراء ذلك مجرد إيضاح أصل لم يكن واضحا، وقد يعرض ما يعتبره البعض *الصورة المنطقية للأصل. في الحالين، ثمة حاجة إلى افتراضات بعينها بخصوص علاقة اللغة العادية باللغات الصورية. ثمة تيار في «فلسفة اللغة العادية» ساد في الخمسينيات والستينيات يرتاب في الصورنة في الفلسفة (فضلا عن فلسفة المنطق وفلسفة الرياضيات). ربما يعتقد البعض أن البندول قد تأرجح الآن إلى الخلف أكثر مما يجب؛ لا ريب أن غاية الإيضاح أقرب في الغالب لأن تحقق بلغة عامية منها بالرموز.

ر.ب.ل.ت.

M. Sainsbury, *Logical Forms* (Oxford, 1991).

*** الصوري، الأهمية الفلسفية لعلم الدلالة.** طور الفلاسفة وعلماء المنطق سبلا رياضية دقيقة لدراسة العلاقات القائمة بين اللغة وموضوعها عبر استخدام مناهج طورت أساسا لتأويل أنساق صورية في المنطق. بسط هذا الإطار من اللغات الصورية إلى اللغة العادية مبرر من قبل مقاربة فريجه لشروط ـ صدقية للمعنى. الفكرة الرئيسة هنا هي أنه إذا كانت الجملة التقريرية تستطيع تمثيل العالم على اعتبار أنه على نحو بعينه، فإنه يمكن تحديد معنى الجملة عبر تحديد الشروط التي يتوجب أن يستوفيها العالم كي ما يكون الأشياء كما تقر الجملة. هذه هي *شروط ـ الصدق. لتحديد معنى كل جملة في اللغة يتوجب علينا تحديد شروط صدق كل جملة من جملها التقريرية، ثم إقامة علاقة بين الجمل التقريرية والجمل اللاتقريرية. يعنى علم الدلالة بالمهمة الأولى، في حين تعنى نظرية القوة بالثانية.

يدرس *علم الدلالة علاقة اللغة بالعالم، غير أن هذه العلاقة تعد معقدة بسبب العلاقة الاستدلالية القائمة بين الجمل. مثال ذلك، عبر الاشتراك في بعض الأجزاء، قد تكون الجمل معنية بالموضوع نفسه، وقد تناقض بعضها بعضا. عندما تقوم علاقات منطقية بين الجمل، قد يشترط صدق الواحدة أو يحول دون صدق جمل أخرى. لذا، يتوجب أثناء إقامة علاقة بين اللغة والعالم الحفاظ على تلك الارتباطات حتى نضمن الأنماط الصحيحة ضمن القيم الصدقية المحددة لجمل كاملة.

درس علماء اللغة بداية تلك الارتباطات في سياق الأنساق الصورية: اللغات التي نشكل فيها إثباتات عبر تطبيق قواعد استدلالية على صياغات مكونة من فئة مثبّتة من القواعد والرموز. لضمان صحة القواعد الاستدلالية

(أي لضمان أن تحويلاتها حافظة للصدق)، يجب أن نؤول اللغة الصورية، ونوفر تعاريف لصدق صياغاتها، ثم نختبر ما إذا كانت العلاقات الاستدلالية نتائج منطقية، بحيث لا تسمح إلا باشتقاق ما هو صادق مما هو صادق.

تأويلات، أو نماذج، هذه الأنساق إنما تحدد عبر بنى منطقية مجردة. بداية نقوم بتحديد بنية، ثم تشكيل دالة تأويل عبر تعيين عناصر في البنية للرموز الأساسية في اللغة بوصفها قيمها الدلالية. بعد ذلك يتم تعريف القيم الدلالية الخاصة بالتعبيرات المركبة بطريقة استقرائية، عبر قيم أجزائها الأصغر. على هذا النحو، تكون قيم صدق الصياغة محددة عبر القيم الدلالية الخاصة بالأجزاء، الترتيب السنتاكتي للصياغة، وعلاقات في البنية بين تلك القيم الدلالية. الصياغات التي تصدق في كل النماذج حقائق منطقية، روابط الصدق القائمة في كل النماذج مترتبات منطقية.

يوفر علم الدلالة النموذج ـ نظري والصدق ـ نظري الصيغتين القياديتين في علم دلالة شروط ـ الصدق الخاص باللغة العادية. تناظر نظرية النموذج بين الجمل وأجزائها من جهة وتشكيلات عناصر المجال أو البنية أو النموذج من أخرى. يكشف التناظر عن علاقة في المعنى بين تشكيلات المجال. الجمل التي تشترك في بعض الأجزاء تشترك في بعض عناصر شروط صدقها، أي في الكينونة أو الكينونات المحددة لتلك التعبيرات. عبر عملية المناظرة هذه نستطيع تعيين العلاقات بين الجمل كما تمثلها الأنماط ضمن الأشياء، الخصائص، والعلاقات المحددة للتعبيرات المتضمنة في تلك الجمل. كل فئة من التحديدات، أو كل نموذج، يناظر عالما تصدق فيه بعض تلك الجمل ويبطل بعضها الآخر.

أفضل تناول علم ـ دلالي لقطاع من اللغة الإنجليزية نجده في دراسة رتشارد مونتيج «The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English'، حيث لا تقتصر المكونات الفئة ـ نظرية المستخدمة في تحديد النماذج على مجال الكينونات الحقيقية بل تشتمل على أشياء توجد في عوالم أخرى وفي أزمنة أخرى. هكذا يكون بالإمكان تطبيق علم دلالة العوالم الممكنة بطريقة نموذج ـ نظرية بحيث يوفر شروط صدق للجمل ليس فقط في العالم الواقعي بل في كل العوالم الممكنة.

تطرح نظرية الصدق صيغة أخرى لمقاربة شروط الصدق للمعنى. بالركون إلى أعمال تارسكي في تعريف الصدق في اللغات الصورية، تستهدف نظرية الصدق تحديد شروط صدق كل جملة تقريرية في اللغة ل عبر إثبات كل جملة ـ ص تتخذ الشكل:

س صادقة ـ في ـ ل إذا وفقط إذا ب، حيث تلحق العبارة الماورائية «صادقة ـ في ـ ل» للجملة س بالعبارة الشيئية ل إذا وفقط إذا استوفيت شروط بعينها ب. يبدأ إثبات كل حالة من ص من مبادئ تحدد ما تشير إليه الأجزاء البسيطة من جمل اللغة الشيئية، فضلا عن مبادئ تحدد المترتبات الناجمة عن صدق تجميع تلك التعبيرات في جمل. نظرية الصدق في اللغة فئة متناهية من مثل تلك المبادئ. لقد جادل ديفدسون بأنه يمكن توظيف مثل هذه النظريات بوصفها نظريات في المعنى.

في بداية الثمانينيات طور باروايز وبيري بارادايم جديدة تسمى بعلم دلالة الموقف، لا تشتمل المنطوقات وفقه فحسب على معلومات عن العالم، كما في علم الدلالة النموذج ـ نظري، بل تشتمل أيضا على معلومات عن المتكلمين وعلاقاتهم بالعالم. معاني الجمل لا تعطى عبر شروط الصدق، بل تعرّف عبر علاقات تقوم بين المواقف، حيث يكون المنطوق نفسه موقفا يحمل معلومات توظف في تأويل الجملة. ارتباطات ـ المعنى بين الجمل إنما يعكس علاقات قائمة بين أنماط المواقف، فالتقبيل مثلا يتضمن لمسا. ثمة حاجة إلى بذل المزيد من الجهود، إذا رغبنا في أن تشكل هذه البارادايم منافسا لعلم دلالة شروط ـ الصدق.

ب.سي.س.

*الثلج أبيض.

J. Barwise and J. Perry, *Situations and Attitudes (Cambridge, Mass., 1983)*.

M. Davis, Meaning, *Quantification*, Necessity (London, 1981).

R. Dowty, R. Wall, and S. Peters, *Introduction to Montague Semantics* (Dordrecht, 1981).

G. Evans and J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning* (Oxford, 1976).

M. Plates, *Ways of Meaning* (London, 1979).

* **الصورية، اللغة.** اللغة الصورية لغة يحدد جانبان من جوانبها بطريقة صورية: الرموز اللغوية في اللغة وقواعد جمع أو تسلسل تلك الرموز في *صياغات أو ألفاظ مفيدة يمكن عزو معنى دقيق لها. في منطق الرتبة الأولى القياسي، تتكون اللغة الصورية من متغيرات، ثوابت، روابط منطقية، دالة ورموز علائقية، أقواس، مكممات، فضلا عن قواد تركيب صياغات مفيدة. اكتشف كرت جودل نهجا لتحديد أعداد طبيعية للصياغات المفيدة الخاصة بنظرية الرتبة الأولى القياسية، وقد شكل هذا الاكتشاف أساس إثبات مبرهنة اللاتمام الشهيرة التي قال بها. استلهم تطور اللغات الصورية لبرامج الحاسوب في الخمسينيات من اللغات الصورية التي سبق للمناطقة أن قاموا بتشكيلها.

ج.ف.م.

R. Wilder, *Introduction to the Foundations of Mathematics* (New York, 1952).

* **الصورية والمادية، الصيغة.** تأثر كارناب بتطورات حدثت في الرياضيات، ففصّل في الزعم بأن

الجوانب الصورية في اللغة (ل) قابلة لأن تميز بوضوح عن جوانبها الدلالية. الجوانب الصورية في ل يحددها السنتاكس، الذي يشتمل على مفردات مصنفة وقواعد تشكيلية *للصياغات المفيدة، فضلا عن قواعد تحويلية لاشتقاق جمل من جمل.

جمل الأشياء الحقيقية في اللغة المؤولة ل غير قابلة لأن تترجم إلى جمل سنتاكتية عن ل. غير أنه ثمة من يزعم وجود جمل تبدو جمل أشياء حقيقية (تسمى بجمل الأشياء ـ الزائفة) تقبل الترجمة إلى جمل عن سنتاكس ل. يقال إن الأولى مصاغة بالصياغة المادية، والثانية بالصياغة الصورية.

ليست هناك في الغالب إشكاليات تثيرها جمل الصياغة المادية. غير أن بعضها تثير أخلاطا يمكن تبديدها عبر الترجمة إلى الصياغة الصورية. الجملتان التاليتان مثالان يضربهما كارناب على ذلك:

5 و 3+2 متماثلان.

5 و 3+2 متساويان لكنهما ليسا متماثلان.

في الصياغة المادية، حيث إن كليهما، في لغة الحساب، قابلان للترجمة إلى جملة صياغة صورية مفردة:

التعبيران «5» و«3+2» قابلان للاستبدال بطريقة *حافظة للصدق.

كلمتا «صوري» و«مادي» طبقا بداية على التمييز المعني في العصور الوسطى، ولكن على نحو معكوس.

ر.ب.م.

R. Carnap, *Logical Syntax of Language* (London, 1937).

* **التصويري، التخيل.** يتمتع به من يستطيعون تخيل أو تذكر شيء كما لو أنه ماثل أمام أعينهم. خلافا للهلوسة، فإنهم يظلون متحكمين فيما «يرون» (كما في الحالة الاستثنائية التي رصدتها لوريا) إلى حد أنهم يستطيعون تحسين الإضاءة. التحدي الفلسفي أنه يبدو أنه لا مناص من سيناريو الإدراك الحسي الباطني، بالرغم من تهديد البراهين التراجعية والشكوكية التي جعلت مذاهب الإدراك الحسي العادي غير رائجة.

جي.إي.ر.س.

*الصورة الذهنية؛ الإدراك الحسي.

A.R. Lauria, *The Mind of a Mnemonist* (New York, 1968).

* **التصويت، مفارقة.** هب أن ثلاثة، ألس، براين، وكيت، يتخيرون بين ثلاثة متنافسين، بريمس، سكندس، وترتيوس، لوظيفة ما. ألس تفضل برميس على سكندس وترتيوس؛ براين يفضل سكندس على ترتيوس وبريمس؛ أما كيت فتفضل ترتيوس على بريمس وسكندس. هذا يعني أن أغلبية تفضل بريمس على سكندس، وأغلبية تفضل سكندس على ترتيوس، والمفارق أن أغلبية تفضل ترتيوس على بريمس. لذا فإن التفضيلات الناتجة عن تصويت أغلبية بين أزواج لا يفضي إلى ترتيب متسق. بكلمات أخرى، يرتهن الناتج بالبدائل المعروضة. إذا كان الخيار بين بريمس وسكندس فإن سكندس سوف يستبعد وسوف يفوز بريمس حين يقارن بترتيوس. ولكن إذا كان الخيار الأول بين بريمس وترتيوس فإن بريمس سوف يستبعد وسوف يفوز سكندس حين يقارن مع ترتيوس. إن هذه الحقائق حالات خاصة لمبرهنة أرو، التي تبين استحالة وجود نظام تصويت كامل.

أي.م.

*الديمقراطية؛ أرو، مفارقة.

Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2nd edn. (1963).
Michael Dummett, *Voting Procedures* (Oxford, 1984).

* **الصيرورة.** سلسلة *تغيرات بنوع من الوحدة أو المبدأ الموحد. من ثم فإن «الصيرورة» «للتغير أو الحدث» كـ «السيندروم» «للأعراض». ما نوع الوحدة الذي قد تحتازه الصيرورة. ربما مجرد الوحدة التالية: نكتشف أن الصيرورة تحدث على نحو غالب في الطبيعة ـ يبدو أنها تنتمي إلى «نوع طبيعي». في هذه الحالة تجميع التغيرات المكونة معا لا يقل عن طبيعية تجميع معالم البقرة معا في وحدة. غير أن بعض الفلاسفة يرى، نسبة إلى الصيرورات والبقر، وجوب وجود مبدأ مؤسس للوحدة يربط المعالم أو التغيرات المكونة معا.

يستخدم وايتهد مفهوم الصيرورة، وقد تطور «علم لاهوت الصيرورة» من أعماله. غير أن الميتافيزيقا الحديثة بوجه عام أسقطت مفهوم الصيرورة في صالح مفهوم الحدث، ربما لأن تأثير أينشتين حل محل تأثير وايتهد، برجسون، الخ.

ر.ب.ل.ت.

*الحدث؛ الصيرورة، فلسفة.

* **الصيرورة، فلسفة.** مذهب يقر أن ما يوجد في حال تكوّن أو يكمن في النهاية في *التغير. *الصيرورة سلسلة من التغيرات.

قد يكون من المفيد أن نميز بين فلسفة الصيرورة المتشددة والمرنة. وفق الرؤية المرنة، يتغير س إذا وفقط إذا إما إذا كان س يختص بالخاصية خ في الوقت و1 ولا يختص بها في وقت لاحق و2، أو أنه لا يختص بها في

و1 ويختص بها في و2. لذا فإن فإن تغير الشيء إنما يكمن في احتيازه أو فقده خاصية واحدة على الأقل. أحيانا يقر (بطريقة مشكوك في اتساقها) أن كل شيء يتغير دائما في كل جوانبه.

وفق الرؤية المتشددة، ليس ثمة سوى تغيرات، أو على الأقل، يتوقف وجود الأشياء المستمرة منطقيا على تغيرات بحيث يكون من المضلل أنطولوجيا الحديث عما يوجد أو عن الأشياء التي توجد. أحد المواضع المركزية لفلسفة الصيرورة المتشددة هو كتاب أفلاطون *Theaetetus* حيث يعزى المبدأ على لسان سقراط إلى بروتاجوراس، هرقليتس، وامبيديكلوس؛ الآخر هو كتاب هرقليتس *Cosmic Fragmaents.*

في عهد أحدث، استخدم التعبير «فلسفة الصيرورة» لوصف أنطولوجيات *الحدث عند جيمس، برجسون، ووايتهد (خصوصا في كتابه *Process and Rreality*).يتوجب أيضا أن يسري على مذهب رسل في الأحدية المحايدة الذي يقر أن العقول والأشياء المادية مكونات منطقية من الحوادث.

أنكر بارمنيدس في قصيدته وجود التغير، المستلزم منطقيا من وجود الصيرورة، وأنكره ف.ه. برادلي في *Apearance and Reality*، كما أنكره جي.م.إي. مكتاجرت في *The Nature of Existenc.* إذا كانت بعض براهينهم صحيحة فليس ثمة تغير حقيقة ومن ثم ليس ثمة فلسفة صيرورة. على ذلك، يبدو أن التغير ملمح سائد فيما يوجد وكثير من الأشياء الموجودة يمكن أن توصف دون تناقض بأنها في حال صيرورة.

س.ب.

*المحايدة، الأحدية.

Aristotle, *Physics, book 1,2, tr. William Charlton* (Oxford, 1970).
Aristotle, *Physics*, book 3,4, tr. Edward Hussey (Oxford, 1983).
Jonathan Barnes (ed.), *Early Greek Philosophy* (Loondon, 1987).
Plato, *Theaeteyus*, tr. John McDowell (Oxford, 1973).
Allfred North Whitehead, *Process and Rreality* (Nnew Yoork, 1929).

* **الصيغة الرمزية.** ليس هناك معنى دقيق لهذا التعبير، لكنه يسري في المنطق عادة على التعبيرات المدونة التي تتكون من سلاسل من الرموز الحالية من الألفاظ. تتكون اللغة الصورية من مفردات رمزية . مثل «∀» و «x» و «P»، فضلا عن قواعد تحدد السلاسل المفيدة. آنذاك يكون بالمقدور مداولة الصيغ الرمزية المفيدة رياضيا، كما يمكن «تأويلها» (كمخططات مثلا أو بوصفها تحتاز على معنى)، أو الاثنين معا.

سي.أي.ك.

* **الصياغات المفيدة.** للحساب الصوري مفردات أساسية وقواعد لتشكيل سلاسل مشروعة (صياغات مفيدة) من تلك المفردات. الصيغ المفيدة تناظر الجمل النحوية في اللغات الطبيعية، وقواعد الصيغ المفيدة تناظر قواعد النحو. مثال ذلك، نسبة إلى *الحساب القضوي الذي تكون فيه _، v ("ليس". و"أو") الثوابت المنطقي الأساسية؛ و$A1, A2,..., An$ تعبيرات قضوية ذرية؛ تعرّف فئة الصيغ المفيدة على النحو التالي:

الصيغة المفيدة إما تعبير قضوي ذري، أو جزيئي، أي يتخذ الصياغة _P أو $(P \vee Q)$، حيث _P صيغة مفيدة إذا وفقط إذا كانت P صيغة مفيدة؛ $(P \vee Q)$ صيغة مفيدة وإذا وفقط إذا كانت كل من P, Q صيغة مفيدة. ("(و)" مناظرة لعلامات الترقيم).

(#) توفر *إجراء قراري لأفادية الصيغ.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Ooxford, 1972).

* **الصوفية.** تنويعة من *التصوف الإسلامي تتميز بمفهوم وحدة الكائن البشري مع الله عبر قوة الحب. يعتقد كثيرون أن هذه الوحدة وحدة إرادة ويقر البعض أن المكابدة، فضلا عن الحب، شرط ضروري للوحدة. غير أن عهد الصوفية كقوة أساسية في الإسلام كان قد ولّى.

أي.برو.

A.J. Arberry, *Sufism* (London, 1950).

* **الصيغي والعباري.** مصلحان استحدثهما ر.م. هير عام 1952 ليميز بين محتوى الجملة العباري وصيغتها أو قوتها. هكذا قد تتفق الأوامر والإقرارات من حيث العبارة ويختلفان من الصيغة. من هذا التحليل يخلص إلى أن المبادئ المنطقية نفسها قد تسري على اللغة الأخلاقية قدر ما تسري على اللغة غير الأخلاقية. ثمة تضارب بين توكيد الحرف وإغفاله، ومفاد الفكرة المنطقية يؤثر في الأوامر، الأمنيات، الخ. التي قد تثار في هذا السياق.

جي.د.ج.إي.

*المعيارية.

R.M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952).

* **الصينية، الغرفة.** تجربة ذهنية استحدثها جون سيرل لإثبات أنه ليس بمقدور أي شيء أن يفكر بمجرد أن يكون حاسوبا. تخيل نفسك في غرفة بها نافذتان، وكتاب تعليمات ضخم. عبر إحدى النافذتين تأتي إليك قصاصات ورق عليها علامات؛ تقوم بمتابعة التعليمات والمناظرة بين القصاصات وتمررها عبر النافذة الأخرى.

يقول سيرل إن هذا شبيه بالتركيبة الداخلية للحاسوب؛ إنك تنتج مخرجات استجابة لمدخلات وفقا لقواعد بعينها. ولكن هب أن مدخلات الغرفة عبارة عن أسئلة كتبت بالصينية، وأن المخرجات أجوبة عنها. إنك لا تفهم الصينية؛ لكنك تقوم بكل ما يقوم به الحاسوب. لذا لا شيء بمقدوره أن يفهم الصينية بمجرد أن مداولة رموز وفق «قواعد صورية». وعى حد تعبير سيرل، «السنتاكس لا يكفي السيمانتكس».

ت.سي.

*الوظيفية؛ الوعي، قابليته للرد؛ العقل، السنتاكس والسيمانتكس.

John Searle, *'Minds, Brains and Programs'*, in John Haugeland (ed.), *Mind Design* (Cambridge, Mass., 1981).

*** الصينية، الفلسفة.** الفكر الفلسفي في الصين عملي في طابعه العام، كونه نابعا أساسا من اهتمام بمُثل الحياة البشرية، ونسبة لبعض المدارس الفكرية، كان نابعا أيضا من انشغال بالحفاظ على النظام الاجتماعي والسياسي. غير أن هناك تأملية تقترن مع هذا التوجه العملي المهيمن أفضت إلى تطور أراء حول قضايا من قبيل استخدام اللغة وسبل تقويم التعاليم، طبيعة الكائنات البشرية وموضعها في النظام الكوني، أو المكونات الرئيسة للعالم وتفسير التمايز والتغير. فيما يلي مخطط تاريخي لتطور حركات الفكر الأساسية في الصين.

غالبا ما يفترض أن الفكر الفلسفي الصيني قد نشأ وازدهر خلال البضعة القليلة الأخيرة من مئات السنوات التي حكمت خلالها أسرة تشو (منتصف القرن الحادي عشر حتى 249 ق.ب.). صنفت الحركات الفلسفية في تلك الفترة «الكلاسيكية»، بطريقة استعادية عقب نهايتها، إلى مدارس فكرية تعين باعث الكثير منها في الحصول على علاج للخلل الاجتماعي والسياسي في ذلك العهد، وعن سبيل يتصرف وفقه الإنسان في خضم ذلك الاضطراب. المدرسة الكونفوشية، التي يمثلها كونفوشيوس (القرن الرابع ق.م.) وهسن تزو (القرن الثالث ق.م.) شخصت الخلل على أنه راجع إلى تفسخ القيم والأعراف القديمة، ودافعت عن استعادة تلك القيم والأعراف بوصفها علاجا. لقد أكدت تلك المدرسة تكريس النفس لتجسيد مثل تلك القيم، واعتبرت قوى القدوة الأخلاقية الأسرة والتحويلية قاعدة مثالية للحكومة. المدرسة الموهستية، التي أسسها مو تزو (القرن الخامس ق.م.) شخصت الخلل على أنه نابع من الكفاح والتنافس من أجل الذات، أو الأسرة، أو الدولة. كعلاج، أوصت برعاية مماثلة بكل شخص آخر، في مقابل نوع الرعاية العاطفية المتمايزة التي تقول بها الكونفوشية. أيضا فإن الموهستية ترفض الممارسات التقليدية التي تدافع عنها الكونفوشية، مثل طقوس الدفن المعقدة، والأنشطة الموسيقية التي تعتبرها الموهستية ضارة برفاهة الناس العاديين المادية. المدرسة الطاوية التي يمثلها تشونج تزو (القرن الرابع ق.م.) وكتاب Lao Tzu (التاريخ غير مؤكد) تشخص أدواء ذلك الزمان بإقرار أنها راجعة إلى النضال بحثا عن غايات دنيوية، اعتناق أعراف اجتماعية وتعاليم أخلاقية، وأعباء أخرى تفرض على الناس تحول دون قدرتهم على تأدية وظائفهم بطريقة تعد استمرارا للنظام الطبيعي. إنها تدافع عن حياة لا أعباء فيها، حياة يفترض أن تفضي إلى التحقق الشخصي والتعايش المنظم.

لم تشارك بعض مدارس تلك الحقبة في مثل هذه الاهتمامات الأخلاقية الواسعة. الفكر القانوني، حيث هان في تزو (القرن الثالث ق.م.) نصير مبرز، كان موجها أساسا شطر الحاكم ومهتما بكيف يستطيع الحاكم الحفاظ على حكومة فعالة. خلافا لكونفشيوس، الذي أكد على القدوة والتعليم الأخلاقيين في الحكومة، أكد القانونيون الحاجة إلى أن تكون لدى الحاكم مهابته وإلى قيامه بتشكيل منظومة من القوانين تذاع بين الناس ويكرهون على الالتزام بها وإلا تعرضوا للعقاب. شغف ممثلو مدرسة الأسماء من قبيل هوهي شيه، كنج - سن لنج (القرن الرابع ق.م.) بآليات الجدل وبكيفية توظيفها في الحصول على نتائج مفارقية، مثال اقتراح كنج - سن لنج الشهير بأن الحصان الأبيض ليس حصانا. عنيت مدرسة ين - يانج بالكوزمولوجيا، وصورت عملية العالم على اعتبار أنها تفاعل بين عاملين أو قوتين، ين، السلبي، الخامل، الضعيف، ويانج، الإيجابي، النشط، والقوي.

أعلن عدد من مفكري عهد أسرة هان الحاكمة المبرزين (206 ق.م.-220 ب.م.) اعتناقهم الكونفوشية، ودافعوا عن المثال الكونفوشي، رغم أنهم ركنوا أيضا إلى الأفكار الكوزمولوجية التي قالت بها الطاوية ومدرسة ين - يانج. فمثلا، اعتبر الكونفوشي تنج تشنج - شو (القرن الثاني ق.م.) عمليات المجال البشري مقننة من قبل القوى التي تقنن عمليات المجال الطبيعي، ما يعني أنهما مجالان متناظران. تماما كما أن العمليات الخاصة بالنظام الطبيعي تشتمل على الين واليانج، حيث ينصاع ين في عملياته للكائن يانج، فإن البشر يولدون بعناصر شريرة أو خيّرة، ويتوجب عليهم إخضاع الأولى للثانية. في المجال السياسي، تسير التغيرات السياسية بطريقة دورية مماثلة للطريقة التي تحدث في النظام الطبيعي، كما يستبان مثلا من تعاقب الفصول.

اشتمل الفكر الفلسفي إبان حكم أسرتي وي (220-65) وتشن (265-420) على تطورات متباينة للفكر الطاوي، ما جعلها تفضي إلى شروحات مهمة على *Lae Tzu* قام بها وانج بي (226-49) وأخرى على *Chuang*

Tzu أنجزها كيو هسيانج (المتوفى عام 312)، اللذان إما استعارا أو أسسا شروحاتهما على شروحات هسيانج هسيو (الذي ازدهر نشاطه عام 250). وفي حين عاش بعض مفكري تلك الحقبة حياة لم تحفل بالأعراف الاجتماعية والقيم، اعتبر وانج بي وكيو هسيانج مثال الطاوية متسقا مع سبل العيش العادية. الراهن أنهما اعتبرا كونفوشيوس قد بلغ مثال الطاوية الأعلى وجسّده في حياته اليومية دونما حاجة إلى الحديث عنه، في حين أن ليو تزو وتشاونج تزو ظل محتاجين للحديث عن ذلك المثال لأنهما أخفقا في بلوغه.

منذ القرن الثاني قبل الميلاد، عُرفت الترجمات الصينية للنصوص البوذية المقدسة من الهند، وقد تعاظم تأثير البوذية إلى أن بلغ أوجه خلال حكم أسرة سيو (581–618) وتانج (618–90). وبينما كانت بعض المدارس الصينية تطويرات لمدارس قائمة في الهند، قامت مدارس أخرى بطرح تأويلات جديدة للفكر البوذي، كما فعلت مدارس تيان - تي، هيو - ين، وتشان (زن) التي أثرت كثيرا في المثقفين. لقد كان للأفكار البوذية أثر على تطورات متأخرة عرفها الفكر الصيني، مثل توجهها الميتافيزيقي والرؤية التي أقرتها بعض المدارس والتي ارتأت أن للكائنات البشرية طبيعة بوذية خالصة دنستها الأفكار والتعلقات الخاطئة. هذا التدنيس هو مصدر المعاناة، وبتطهيره سوف يستعاد النقاء الأصلي الخاص بالطبيعة البوذية.

في نهاية حكم أسرة تانج، عارض مفكرون كونفوشيون من أمثال هان هيو (768–824) ولي ياو (القرن الثامن إلى التاسع) البوذية ونقدها بسبب تغاضيها عن المسؤوليات الأسرية والاجتماعية والسياسية. كان هان يو يعتبر منسيوس المبلّغ الحقيقي لتعاليم كونفوشيوس، وقام لي ياو بتأويل فكرة منسيوس التي تقر خيرية الكائن البشري على اعتبار أنها تعني أن البشر يحتازون على طبيعة خيرة إلى حد كامل تم تعتيمها. أصبحت هاتان الفكرتان شائعتين بين المفكرين الكونفوشيين خلال حكم أسرتي سنج (969–1279) ومنج (1368–1644)، وقد أفصح أولئك المفكرون عن درجة من الاهتمام بالتأملات الميتافيزيقية افتقدها الفكر الكونفوشي. المفكرون الكونفوشيون الأكثر أهمية وتأثيرا خلال ذلك العهد هم تشو هسي (1130–1200) ووانج يانج-منج (1472–1529)، وهما بالرغم من اتفاقهما على أن البشر ولدوا بطبيعة خيّرة على نحو كامل عتمتها رغبات وأفكار مشوهة، اختلفا في عدد من المسائل. مثال ذلك أنه بينما اعتبر تشو المعرفة فعلا مرشدا على نحو تام، ارتأى وانج أنها إنما تقترن بالفعل في الحالة المثالية ولا تقوم بترشيده. أيضا، بينما أكد تشو معاينة الشؤون اليومية ودراسة الكلاسيكيات والمدونات التاريخية، بوصفها جزءا من عملية تهذيب الذات، أكد وانج وجوب قيام المرء باستبطان عقله والمراقبة المستمرة للرغبات والأفكار المشوهة والقيام بالتخلص منها.

في نهاية عهد أسرة منج وخلال عهد أسرة تشنج (1644–1912)، اعتبر الكونفوشيون كونفوشي منج - سنج متأثرين بالطاوية، وبالأفكار البوذية على وجه الخصوص، في تأويلهم للفكر الكونفوشي. مثال ذلك، في حين اعتبر أتباع منسيوس الطبيعة البشرية خيرة بمعنى أنهم يتشاركون في نزوعات أخلاقية أولية سوف تتطور بحيث تغدو نزوعا خيرا على نحو تام يركن إلى مصادر ملائمة، أوّل كونفوشيو سنج - منج موقف منسيوس عبر فكرة مفادها احتياز البشر على طبيعة خيرة بوجه كامل تم تعتميها برغاب وأفكار مشوهة. الواقع أنهم أوضحوا هذه الفكرة بقياسات استمدوها من نصوص طاوية ونصوص بوذية، مثال أن الشمس تعتمها السحب، والغبار يعتم المرآة. الكونوفوشيون في عهد تشنج، وأشهرهم وانج فو - تشه (1916–92)، ين يويان (1631–1704)، وتي تشن (1724–77)، أبعدوا أنفسهم عن التأملات الميتافيزيقية وراموا عوضا عن ذلك استعادة المعنى الحقيقي للفكر الكونوفوشي عبر دراسة نقدية متمعنة للكلاسكيات الكونوفوشية، مع اهتمام بالتفاصيل الفيلولوجية والنصية.

بعد نهاية حكم أسرة تشنج، طرحت أفكار فلسفية وسياسية غربية وبعض الأعمال التي ترجمت إلى الصينية، وقد أفضى هذا، صحبة تزايد الدراية بالعلم والتطورات التقنية الغربية، إلى مناظرات حول المدى التي يتعين عنده الحفاظ أو رفض أو تعديل الثقافة الصينية التقليدية، التي تعد كونفوشية في طابعها العام. للأفكار الاجتماعية والسياسية، من قبيل الأفكار الماركسية والديمقراطية، تأثير على الساحة السياسية، التي أدى تعرضها إلى الأفكار الفلسفية الغربية إلى إعادة تشكيل الأنساق الفلسفية الصينية. في الأعوام الأخيرة، في حين أيد وطور الفكر الماركسي في الصين الشعبية، شكل تطويرالفكر الكونفوشي في ضوء الدراية بالأفكار العلمية والفلسفية والديمقراطية الغربية، حركة فكرية قوية في هونج كونج، تايوان، وعبر البحار، وقد شرعت تحظى ببعض الاهتمام في الصين الشعبية.

ك.ل.س.

*الكونفوشية؛ التاوية؛ البوذية، الفلسفة؛ اليابانية، الفلسفة؛ الكورية، الفلسفة.

A Source Book in Chinese Philosophy, tr. and ed. Wing-tsit Chan (Princeton, NJ, 1963).
Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*. tr. D. Bodde, 2 vols. (Princeton, NJ, 1952-3).
Journal of Chinese Philosophy (Dordrech).
Philosophy East and West (Honolulu).
Sources of Chinese Tradition, tr. and ed. W. Theodore De Bary, Wing-tsit Chan (eds.), *Guide to Chinese Philosophy* (Boston, 1978).

ض

* **ضبط النفس.** تقليديا، قدرة لتسيير النفس وفق ما يحكم المرء أنه الأفضل في حين أنه يغرى بالقيام بخلاف ذلك. ضبط النفس عكس ضعف الإرادة أو *اركاسيا. يميز أرسطو بين ضبط النفس (enkratis) والاعتدال (sophrosune). لا يحتاز الاعتدال، وهو فضيلة أخلاقية، إلا من تعوزه الرغاب المفرطة أو غير اللائقة فيما يتعلق بمتع الجسد وآلامه. تنتاب المتحكم في ذاته مثل هذه الرغاب، لكنه يقاومها على نحو خاص، ويسلك وفق ما يراه الأفضل. وفق رؤى أحدث، يمكن أن يحدث ضبط النفس في أي مجال تتنافس فيه أوضاع دافعية مع قيم ومبادئ أو أحكام المرء العملية، بما فيها الاستدلال النظري والتطبيقي وجمع الشواهد وتقويمها نسبة إلى فروض دافعية مغرية أو غير مغرية (مثال فرض أن المرء محبوب أو أن زوجته تخونه).

أي.ر.م.

A.R. Mele, *Irrationality: An Essay on Akrasia, Sself Deception, ans Self Control* (Oxford, 1987).

* **الضحك.** الضحك ظاهرة سيكولوجية يمكن اختبار عدد من النظريات الفلسفية في الهوية الذهنية والشخصية وفقها. إذا كان الضحك جوهريا نسبة إلى سيكولوجيا *الدعابة، يتعين تجسد المخلوق الموهوب بالدعابة. ولكن على اعتبار أن الأوضاع والحركات الجسدية التي تميز الضحك قد تتعين في غياب التسلية، فإن الضحك ليس مجرد حدث مادي. يوظف أرسطو هذه الاعتبارات في دعم نظرية في *الطبيعة البشرية تقر أن الشخص ليس متماهيا مع جسده، رغم أنه لا يوجد بدونه. في عهد أحدث، لمح جون وزدم إلى كيف أن الدعابة وموضوعها قد يوفران مؤشرات مفيدة في تحليل العلاقة بين العناصر الموضوعية والذاتية في طبيعة القيمة. هذه مسألة تحظى باهتمام أكثر في فلسفة العقل.

جي.د.ج.إي.

ثمة تناول تحليلي معاصر لهذا الموضع في:

symposium "Laughter' by R. Scruton and P. Jones, *Aristotelian Society Supplementary Volume* (1982).

* **التضاد.** القضيتان س وص متضادتان إذا استحال صدقهما معا وأمكن بطلانهما معا، كما في «عدد العاطلين عن العمل هو خمسة مليون شخص» و «عدد العاطلين على العمل هو ثلاثة مليون شخص». هذا يعني أن كل واحدة من القضيتين المتضادتين تستلزم سلب الأخرى دون أن تكون مستلزمة من سلبها. تقليدا توصف القضيتان «كل أ هو ب» و«لا أ هو ب» بأنهما متضادتان.

سي.و.

*المتناقضات؛ مربع التعارض.

P.T. Geach, 'Contradictories and Contraries', *Logic Matters* (Oxford, 1972).

* **ضد الشيوعية.** تروم *الشيوعية وضعا يكون فيه المرء حرا في تحقيق إمكاناته، وبحيث يعيش على قدم المساواة مع كل من عداه. بيد أن طرقها المختارة تتعين في التحكم المركزي في وسائل الإنتاج، التوزيع، وطرقا أخرى كثيرة. تشير الحركة ضد الشيوعية إلى التعارض الذي يصل أحيانا إلى حد التناقض بين *الحرية والتنظيم، وعلى نحو الخصوص إلى إساءة الاستخدام متعددة الجوانب للسلطة وإلى عوز ما يعوض ذلك ماديا أو أخلاقيا في الأشكال القائمة من الشيوعية. ورغم أن الفلسفة لا تزدهر إطلاقا في ظل الأنظمة الشيوعية، ثمة فلاسفة، فضلا عن مفكرين آخرين ناصروا الشيوعية. النزعة ضد الشيوعية المفرطة وغير

الليبرالية التي تبناها السيناتور مكارثي ولجنته الخاصة بالأنشطة غير الأمريكية، والتي استفزت الليبراليين ومن كانوا شيوعيين عن اقتناع على حد السواء، قد تشكل جزءا من تفسير تلك الظاهرة، رغم أن الشيوعية تلائم غرام المفكرين بالبحث عن مجتمع منظم عقلانيا يشكل من نقطة بدئه. كانت هناك استثناءات ملفتة للنظر. لقد نصح برتراند رسل باستخدام القنبلة الذرية ضد الاتحاد السوفيتي في الأربعينات. في الفترة نفسها، وجه بوبر وهيك نقدا عنيفا ضد الشيوعية، وقد أوضحا أن الأنظمة الشيوعية، بصرف النظر عن نبل مقاصدها، محتم عليها أن تكون قمعية وألا تكون فعالة. كانت أعمالهما مؤثرة سياسيا إبان عهد ريجان ـ تاتشر في توطيد عزم الحركة ضد الشيوعية.

أي. أو هـ

*الحرية السياسية والمساواة؛ محاكمة الفلاسفة؛ المحافظية؛ الليبرالية.

F.A. Hayek, *The Road to Serfdom* (London, 1944).
K. Popper, *The Open Society and its Enemies* (London, 1945).

*** الضرورة:** انظر السببية؛ العارضة والضرورية، الإقرارات؛ الطبيعي أو العلمي، القوانين؛ الضروري والعارض، الوجود؛ الضرورية والكافية، الشروط؛ الضرورة الابستيمية؛ الضرورة المنطقية؛ الضرورة الميتافيزيقية؛ الضرورة الناموسية.

*** الضرورة الابستيمية [المعرفية].** أحيانا يبدو أن الأفعال المقامية المساعدة «لا بد» و«ربما يكون» تستخدم للتعبير على التوالي عما هو مستلزم من قبل وما يتسق مع ما يعرفه الشخص المعني. هكذا قد يقر من يعرف أن موعد القطار قد حان وأنه لم يأت «لا بد أنه متأخر عن موعده»، في حين يقر من يعرف أن موعده قد حان دون أن يعرف أنه لم يأت «ربما يكون متأخرا عن موعده». غالبا ما يتم التعبير عن الضرورة الابستمية عبر *اليقين، كما في «بالتوكيد أن القطار متأخر عن موعده».

إي.جي.ل.

*المعرفة.

A.R. White, *Modal Thinking* (Oxford, 1975).

*** الضرورة المنطقية.** بالمعنى الأكثر ضيقا، الضروري منطقيا هو ما يلزم عن قوانين المنطق وحدها (رغم أن هناك جدلا حول هوية هذه القوانين). هكذا يكون الإقرار «إما أنها سوف تمطر أو لن تمطر» حقيقة ضرورية منطقيا، كونها حالة عينية لقانون الوسط المرفوع. وكذا شأن الإقرار «إذ كان كل إنسان فان، وسقراط إنسان، فإن سقراط فان»، لأننا إذا استطعنا في المنطق القياسي أن نشتق تالي *الشرط من مقدمه، فإن صدق الشرط يلزم عن قوانين المنطق وحدها.

الجملة التي تعبر عن حقيقة ضرورية منطقيا، وفق هذا المعنى الضيق، إنما تصدق بفضل صورتها المنطقية فحسب: لا تتعلق دلالة أية حدود غير منطقية تتضمنها بوضعها بوصفها معبرة عن ضرورة منطقية. هكذا تعبر «إما أنها سوف تمطر أو لن تمطر» عن حقيقة ضرورة منطقيا لأنها تتخذ الصورة المنطقية «إما س أو ليس س». بمعنى أكثر اتساعا، يمكن أن يقال إن الجملة تعبر عن ضرورة منطقية، رغم أنها لا تصدق بفضل صورتها المنطقية وحدها، إذا كان بالمقدور تحويلها إلى جملة من هذا القبيل عبر الاستعاضة عن حدودها بحدود تتكافأ معها بالتعريف. مثال ذلك، «كل العزاب غير متزوجين» تعبر بهذا المعنى عن حقيقة ضرورية منطقيا، لأنه يمكن تعريف «أعزب» بعبارة «رجل غير متزوج»، و«كل غير المتزوجين غير متزوجين» إنما تصدق بفضل صورتها المنطقية وحدها. وفق هذا المعنى الأوسع، غالبا ما تتم مماهاة الحقائق الضرورية *بالحقائق التحليلية.

وفق معنى يظل أكثر اتساعا، يمكن تعريف الضرورة المنطقية بأنها قضية تصدق في كل *عالم ممكن، دون أي قيد. أي في كل عالم ممكن منطقيا، حيث يفترض أن قوانين المنطق تصدق في مثل هذا العالم. أحيانا يسمى هذا بالضرورة المنطقية «الواسعة» حيث يفترض أنها تمتثل لمبادئ نسق في المنطق المقامي يعرف باسم S5 كان سي.آي. لويس أول من قام شكله. في هذا النسق. وهذا مجرد مثال بسيط. إذا أمكن س، فإن إمكان س ضروري (لأنه إذا صدقت القضية س في عالم ممكن ما، فإنه يصدق في كل عالم ممكن أن س تصدق في عالم ممكن ما). إذا كان البرهان الأنطولوجي سليما، فإن «الله موجود» تعبر عن حقيقة ضرورية منطقية بهذا المعنى الواسع، لأنه يمكن تفسير البرهان على أنه يخلص إلى أن هذه الجملة تصدق في كل عالم ممكن.

لا يبدو أنه يتأتى إقرار أن «الله موجود» تعبر عن ضرورة منطقية وفق أي من المعنيين الضيقين سالفي الذكر، لسببين على الأقل: أولا، يستبان أنها ليست جملة تصدق بفضل صورتها المنطقية وحدها. كما أنه من المشكوك فيه أنه بالمقدور الاستعاضة عن الحد «الله» بحد يتكافأ معه بالتعريف، لأنه يبدو أن «الله»

*اسم علم. ثانيا، يمكن لنا أن نجادل بأنه ليست هناك جملة *وجودية تلزم عن قوانين المنطق وحدها. يظهر أن الضرورة المنطقية بمعناها الواسع ذات صلة وثيقة *بالضرورة الميتافيزيقية، رغم أنه يفتر ض بوجه عام أن الأخيرة ليست قابلة لأن تعرف *قبليا.

إي.جي.ل.

G.E. Hughes and M.J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic* (London, 1968).

A. Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford, 1974).

W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1961).

*** الضرورة الميتافيزيقية.** فكرة وجود نوع من الضرورة الموضوعية أقوى من الضرورة الميتافيزيقية لكنها غير قابلة لأن تماهى ببساطة مع *الضرورة المنطقية إنما تدين بالكثير لأعمال كربكي. تبدو الحقائق المنطقية الضرورية قابلة لأن تعرف قبليا، لكن كربكي يجادل بأن الضرورة الميتافيزيقية إنما تكتشف عادة بعديا . أي تأسيسا على شواهد امبيريقية. مثال ذلك، يرى كربكي أنه إذا صدقت جملة هوية من قبيل «الماء يد2 أ»، فإنها تصدق ضرورة . بمعنى أنها تصدق في كل *عالم ممكن يوجد فيه ماء. غير أنه يتضح أننا لا نستطيع أن نعرف أن الماء يد2 إلا وفق أسس امبيريقية، . وقد نخطئ في هذا الخصوص. لذا فإنه من المهم ألا نخلط بين الضرورة الميتافيزيقية والضرورة الابستيمية.

إي.جي.ل.

S.A. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, 1980).

*** الضرورة الناموسية [القانونية].** يبدو أن عالم الخبرة قابل للفهم والاستخدام أساسا لأنه جدير بالثقة، بمعنى أنه متواتر. هذا لا يعني أن كل شيء يحدث بالطريقة نفسها في كل مناسبة. بعض الناس يموتون بمرض السرطان، وسائرهم لا يموتون به. غير أنه يكمن فيما يبدو خلف حوادث الوجود العارضة ثمة نظام وتواتر. العالم يسير وفق قواعد أو قوانين. فضلا عن ذلك، رغم أن تلك القوانين تفضي إلى نتائج مختلفة، فإنها تبدو لنا ضرورية بذاتها. ليس من قبيل المصادفة أن الماء يغلي حين يسخن، أو أن الآباء ذوي العيون الزرقاء ينجبون أطفالا ذوي عيون زرقاء أو أن الربيع يأتي بعد الشتاء والشتاء يتبع الخريف.

ولكن أين يكمن مصدر هذه الضرورة؟ يقر أفلاطون أنها تكمن في العلاقات بين «المثل»، ومن ثم فإنها تتنزل على الأقل منزلة الضرورة الرياضية والمنطقية. عند الفلاسفة المسيحيين، حتى ديكارت وبعده، هي نتيجة لقدرة الله وخيريته، وقدرتنا على ملاحظتها (وفق الاحترازات والتدريبات الصحيحة) إنما تكمن في القوى التي وهبها لنا. بمقدور الله وفق مشيئته أن يخترق هذه الضرورة، تماما كما فعل حين قرر التدخل على نحو معجز في خليقته.

بيد أن المرتابين، هيوم أشهرهم في هذا الخصوص، أنكروا هذا الزعم. لقد جادلوا بأنه لا يبدو أن هناك منطقا لضرورة الخبرة. لنا أن نتوقع أن تشرق الشمس غدا، ولكن (كما أشار برتراند رسل) فإن وضعنا لا يختلف منطقيا عن وضع الديك الرومي الذي يتوقع عشاءه ليلة عيد الميلاد وفق أسس وجيهة مفادها أنه حصل على عشائه في كل يوم سابق. بالمقدور أن يحدث خلل في أي وقت.

لكن هذا لا يعني إنكار مثل هذه الضرورة . التي تسمى بوجه عام «ناموسية» (أي «شبه قانونية») تميزا لها عن أنواع أخرى من الضرورة، مثال الضرورة «المنطقية». كما لا يبدو أنها تتميز بقدرتها على دعم شرطيات فرضية. هب شخصا سأل عما إذا كانت عينة من المعادن نحاسا. تسخنها وتجد أنها تتمدد عند درجة 1000 مئوية. هكذا تجيب: «لا يمكن أن تكون نحاسا، لأنها لو كانت نحاسا، لتمددت في درجة 4.1083». لو لم تكن هناك مثل تلك الضرورة لما كان هناك مثل هذه الشرطية الفرضية.

بين أنه لا شيء من ذلك يفسر الضرورة الناموسية، أو يفسر، وهذا قد يكون أكثر أهمية، لماذا نعتقد أن بعض المزاعم المتعلقة بالعالم ضرورية على هذا النحو. بمجيء الارتيابية لوحظ بوجه عام أنه لا يبدو أن هناك شيئا «في الخارج» يضمن أنه محتم على العالم أن يسير بطريقة متواترة، وأنه حتى لو قام الله بالحفاظ على الخليقة، فإن هذا بذاته لا يفسر شعورنا بالضرورة.

من المعروف أن كانت حاول تفسير الأشياء عبر سيكولوجيانا، بمعنى أننا من يضع الضرورة في إدراكاتنا الحسية، بحيث نضمن أن ينتهي مطافها في فهمنا. لقد حاول استعادة بعض الأمان القديم، فجادل أيضا بأنه يتوجب علينا أن نفكر، بوصفنا كائنات عقلانية، على هذا النحو. هكذا أصبح عزو الضرورة الناموسية شرطا للفكر العقلاني. ولكن بالرغم من أن كثيرين سوف يتفقون مع سيكولوجيا كانت، فإن عددا أقل سوف يقرون الزعم الإضافي. في عالم تحدي ضرورة الرياضيات التقليدية فضلا عن مفاهيم السببية التقليدية ، يبدو أننا نتعجل حين نقترح أنه محتم علينا أن نفكر وفق السبل التي كنا نفكر وفقها دائما.

قد يجادل المرء بأن أنه لا وجود لإثبات للضرورة الناموسية وأنه يتوجب علينا من ثم التخلي عنها. يبدو أن هذا هو الموقف الذي يتخذه كارل بوبر، غير أن معظمنا ليس مقتنعا بأنه يتوجب علينا الخلاص مما يبدو بوجه عام مرشدا جيدا للحياة. على أي حال، فإن النصح بهذا أسهل من العمل به. هل يستطيع المرء أو يتوجب عليه أن يعيش حياته متظاهرا بأن كل حركة في المستقبل قفزة في الظلام؟

يبدو أنن نعود ثانية إلى علم النفس، وهذا هو موقف هيوم الأصلي. بصراحة، إنك لا تستطيع تبرير اعتقادك في الضرورة، ولكن لحسن الحظ أن طبيعتك تجعلك تعتقد فيها، وهذا يكفي للعيش البشري. الموضع الذي يعتقد البعض اليوم أنهم تجاوزوا فيه هيوم هو تبيان أن اعتقادنا في الضرورة يرتبط بالتوكيد بأعضائنا التطورية، كما أن الذين افترضوا الضرورة من أسلافنا تفوقوا من حيث النسل وقدرتهم على البقاء على من أنكرها منهم. ربما نكون ديكة رومية نقترب بسرعة من ليلة عيد الميلاد، غير أننا على أقل تقدير أسلاف قوم مكنتهم بيولوجيتهم من تحمل أشهر الصيف.

م.ر.

*القوانين، الطبيعة أو العلمية؛ الضرورة النطقية؛ الاستقراء.

N. Goodman, Fact, *Theory and Forecast* (Cambridge, Mass., 1983).
T. Honerich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1961).
E. Nagel, *The Structure of Science* (New York, 1961).

* **الضروري والعارض، الوجود.** يعتقد أن الكينونة تكون ضرورية الوجود إذا كانت *العمليات الطبيعية لا تؤدي إلى فنائها، وعارضة الوجود خلافا لذلك. يرجع هذا التمييز إلى أفلاطون الذي ركز على التقابل مع الكينونات الرياضية وسائر الكينونات المجردة، وأكد قابلية الأشياء الزمكانية العادية للفساد. طرح أرسطو فيزياء تفسر بل تشترط قابلية (ما تحت القمر) للفساد، وقد استخدم هذا التمييز على نحو شهير من قبل الأكويني في ثالث طرقه الخمسة. قرب انتهاء العصور الوسطى، عرف عدد من مثل هذه الكينونات ضرورية الوجود، من قبيل الأنفس البشرية، الملائكة، الشياطين، «النجوم السماوية»، والله الذي يتميز عن سائرها بأنه لا يستمد «ضرورته من غيره». بهذا المعنى «للضرورة» ليس هناك استلزام بين «س يحتاز على وجود ضروري» و«ضرورة، يوجد س».

جي.جي.م.

Patterson Brown, 'St Thomas' Doctrine of Necessary Being', *Philosophical Review* (1964); repr. in A Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (London, 1969).

* **الضرورية والكافية، الشروط.** إذا صدقت *جملة شرطية تتخذ الصياغة «إذا س ف ص»، يقال إن الوضع المعبر عنه ب س شرط كاف للوضع المعبر عنه ب ص، وعلى نحو متلازم، يقال إن الوضع المعبر عنه ب ص شرط ضروري للوضع المعبر عنه ب س. إذا كان الشرط المعني صادقا بضرورة منطقية، كما في حال «إذا كانت الطاولة دائرية، فإنها ليست مربعة»، لنا أن نتحدث عن شروط كافية وضرورية منطقيا. ثمة علاقات شرطية أضعف يعبر عنها عبر شرطيات أضعف. مثال الشرطية «إذا قدح عود الثقاب هذا، سوف يشتعل» تستلزم أن قدح عود الثقاب هذا، في الظروف التي أقرت الشرطية فيها، شرط كاف سببيا لاشتعاله.

إي.جي.ل.

*السببية؛ الضرورة، المنطقية.

E. Sosa and M. Tooley (eds.), *Causation* (Oxford, 1993).

* **الضمير.** إحساس المرء *بالصواب والخطأ، وهو أمر مرغوب فيه من قبل الفلاسفة بوصفه انعكاسا لصوت الله، ملكة إنسانية، وصوت العقل، أو بوصفه معنى *أخلاقيا خاصا. أشهر نقاش محدث للضمير نجده عند جوزيف بتلر الذي يؤكد زعم الضمير «السلطة» على سائر مصادر البواعث. في الابستمولوجيا الأخلاقية، يولّف بتلر بين نظريات الحس العقلاني والأخلاقي التي طرحت في القرن الثامن عشر، وهو يصف الضمير بأنه «عاطفة الفهم أو إدراك القلب». يقلل بتلر من الإشكالية الأخلاقية المتعلقة بالضمير المخطئ، التي يعالجها الأكويني صراحة في كتابه *Summa Theologiae* (1a. 2ae, Q.19, arts. 5,6). يشير الأكويني إلى أن المرء يخطئ حين يقوم بما هو سيئ حقيقة، لكنه يخطئ أيضا حين يسلك ضد ما يليه عليه ضميره؛ ولذا فإنه ما لم «يتخل عن خطئه، ليس بمقدور ذي الضمير الشرير أن يسلك بطريقة صحيحة».

ب.ر.ف.

Charles A. Baylis, 'Conscience', in Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

ط

* **طاغور، رابندرانات (1861–1941)**. شاعر، روائي، كاتب مسرحيات، ناقد أدبي، رسام، مؤلف موسيقي، وتربوي، فاز بجائزة نوبل في الأدب، ورفض النبالة. رغم أنه تأثر بعمق بالحركة القومية الهندية، فقد شايع نزعة إنسية عالمية. صبغت هذه *الإنسية نظريته الميتافيزيقية، حيث يضفي الأنا الكلي الخاص بالمتمتع البشري الجمال، ومن ثم الحقيقة، على عالم ما كان له في غيابه إلا أن يكون عالما تعوزه القيمة. يظل الشخص المطلق الذي يتوق لحب الآخرين مجهولا مثل بطل مسرحية طاغور التي أعاد King of the Dark Chamber (فتجنشتين ترجمتها). فضلا عن حب الطبيعة والإنسانية، أسمى درجات دين الإنسان عند طاغور أن يحاول دعم إبداعنا، الذي هو «فائض القيمة» في الإنسان، بحيث «يسمح لنا أحيانا بومضات الحقيقة العميقة التي تقول إن كلا منا ملك، في مملكة ملكنا». هكذا لا يتسنى لنا الاتصال بالله، الفنان الكوني، إلا عبر حريتنا الفنية الفردية.

أي.سي.

Rabindranath Tagore, *The Religion of Man* (London, 1988).

* **الطاقة**. تشير أعمال مبكرة في الاستاتيكا إلى أن نتاج ضرب القوة في المسافة، الذي سمي فيما بعد بالشغل، مفهوم منظم أساسي. قدرة الشيء على إنتاج أو توليد شغل أصبحت تعرف باسم الطاقة. لقد اتضح منذ عهد أرسطو أن حركة الجسم تسهم في قدرته على توليد شغل.

في أيام الثورة العلمية المجيدة، أثير السؤال حول كيفية قياس «كمية الحركة» أو «قوة الحياة». هكذا اقترح الديكارتيون أنها تتناسب مع الكتلة مضروبة في السرعة، واقترح ليبنتز أنها تتناسب مع الكتلة مضروبة في مربع السرعة. في كل ظواهر التصادم، يحافظ على الكمية الأولى. في التصادمات التي تشتمل على أجسام ذات صلابة مناسبة، يتم الحفظ حتى على الكمية الأخيرة. لم يلحظ إلا في عهد لاحق أن العزم والطاقة الحرية كميات ديناميكية مهمة يتم الحفاظ على كل منهما بشكل منفصل.

أفضى اختفاء طاقة الحركة، التي «تخزن» في أحد أوضاع النسق ولكن تستعاد في شكل طاقة حركة، إلى مفهوم الطاقة الكامنة أو طاقة الوضع. تشتمل الأمثلة على الطاقة المخزنة حال رفع الجسم في مجال جاذبية التي يمكن استعادتها في شكل طاقة حركية عبر السماح للجسم بالسقوط، الطاقة المخزنة في التشوه المرن الذي يطرأ على جسم صلب، أو الطاقة المخزنة في مجال كهرومغناطيسي. ميّز بين طاقة الوضع والطاقة الحركية، التي سميت فيما بعد بالطاقة الكيناتكية. اكتشاف أن بالمقدور اعتبار الحرارة طاقة حركات دفينة لمكونات النسق المجهرية وأن اكتساب أو فقد الطاقة الظاهرة يقابل تعويض في شكل اكتساب أو فقد محتوى حراري حين ينضاف إلى إمكان استعادة الطاقة الحركية من طاقة الوضع، أفضى في النهاية إلى مبدأ بقاء الطاقة الكامل.

أدت الأعمال التي توّجها اما نويثر إلى ملاحظة أن الحفظ الديناميكي يرتبط بشكل آصر بتماثل بين المكان والزمان. يترتب حفظ الطاقة عن ثبات سلوك النسق حال الإزاحة الزمنية، تماما كما يترتب حفظ العزم عن الثبات حال الإزاحة المكانية وحفظ العزم الزاوي عن الثبات حال الدوران.

بحلول *زماكنية النسبية الخاصة، توحدت الطاقة مع العزم بوصفهما مكونات متجه رباعي. كان هناك تخمين فلسفي مفاده أنه بالإمكان اعتبار المادة، بمعنى ما، مركز قوة أو نوع من «الطاقة المتحجرة». كرّس هذا التخمين حين أفضى مفهوم المجال الذي طرح في القرن التاسع عشر إلى مفهوم موسع للمادة بوصفها موزعة مكانيا من طبيعتها الأساسية أن تؤثر سببيا عبر الزمان

والمكان. الاكتشاف النسبي لتناسب كتلة العطالة مع محتوى الطاقة أدى بدوره إلى مفهوم الطاقة بوصفها «كمية من المادة» عوضا عن أن تكون إحدى صور المادة. مع النسبية العامة جاء إمكان ألا تكون الزمكانيات متجانسة أو متحدة الخواص، وبفقد التماثل، فقد حفظ الطاقة بمعناه الكوني. مفهوم الطاقة في النسبية العامة مفهوم مراوغ. مثال ذلك أنه بالرغم من أن الطاقة قد تنتقل من المادة إلى مجال الجاذبية، أي بنية منحنى الزمكان، فإن تمركز طاقة الجاذبية ليس محتما.

ل.س.

*النسبية، النظرية.

P. Duhem, *The Evolution of Mechanics* (Germantown, Md., 1980).

E. Hiebert, *Historical Roots of the Principle of Conservation of Energy* (Madison, Wis., 1962).

M. Jammer, 'Energy', in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

*** طاليس الملطي (القرن السادس ق.م).** وفق الموروث، كان أول فيلسوف وهو مؤسس المدرسة الأيونية. وفق ما يقول هيرودت، تنبأ طاليس (خلال عام) بالكسوف الشمسي عام 585 ق.م. يعزو إليه أرسطو التخمين القائل بأن (1) الماء هو المبدأ المادي لكل الأشياء و(2) النفس (*سايك) نوع من المحرك (kinetikon)، ذلك أنه يقول إن للمغناطيس نفسا لأنه يحرك الحديد.

ج.ب.م.

G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn. (Cambridge, 1990).

*** الطاوية.** مدرسة أساسية في الفكر في الصين تأثرت في جوانب متنوعة بالثقافة الصينية، مثل الفن، الأدب، والدين. أشهر نصين طاويين هما ، *Chuang Tzu* *Lao Tzu* اللذان ربما ألفا وجمعا في القرنين الرابع والثالث ق.م. تشتمل النصوص الأخرى التي تعد تقليديا طاوية على النص الغامض *Huai Nan Tzu* الذي ألف في القرن الثاني ق.م.، و *Lieh Tzu* الذي جمع في القرن الثاني أو الثالث ب.م. تطور الفكر الطاوي أيضا في القرنين الثالث والرابع ب.م.، حيث يشار غالبا إلى هذه التطورات بالطاوية المحدثة. تشتمل النصوص الشهيرة في تلك الفترة على شرح وانج بي (226–49) لـ *Lao Tzu* وشرح كيو هسيانج (توفي عام 312) لـ *Chuang Tzu* الذي إما استعار أو أسس على شرح هسيانج هسيو (ازدهر 250). التطورات التي طرأت على الأفكار الطاوية في هذه الفترة أثرت لاحقا على التأويل الصيني للبوذية وعلى التطور اللاحق للفكر الكونفوشي.

العقيدة الأساسية في الفكر الطاوي أن عملية العالم الإنساني يجب أن تكون متواصلة مع النظام الطبيعي، وأنه يتعين على المرء استعادة الاستمرارية بتحرير نفسه من التأثير المقيد الناجم عن الأعراف الاجتماعية. عادة ما يعرّف المثال الطاوي عبر) *wu wei*اللافعل، عدم القيام): الذي تعرضه *Chuang Tzu* على أنه يتضمن استجابة المرء تلقائيا دون روم أية أهداف سابقة التصور أو أية مفاهيم مسبقة في ما هو مناسب، في حين تعرضه Lao Tzu على أنه يشتمل على عدد قليل من الرغاب وغياب السعي وراء مقاصد دنيوية. الطريقة الفعلية المرجوة في العيش عرضة لتأويلات مختلفة، فبعض البحاث يؤولون *Chuang Tzu* على أنها تدافع عن الانسحاب من الحياة الاجتماعية، في حين يرى آخرون أنها تدافع عن تهدئة الانشغال الأمر الذي يتسق مع ممارسة الأنشطة الاجتماعية العادية. وعلى نحو مماثل، اتخذت التطورات اللاحقة في الفكر الطاوي اتجاهات مختلفة. مثال ذلك أنه في حين يدافع مفكرون طاويون في القرن الثالث ب.م. عن حياة لا تقيم اعتبارا للأعراف والقيم الاجتماعية المكرسة، يعتبر آخرون من أمثال وانج بي وكيو هسيانج المثال الطاوي متسقا مع السبل العادية في العيش، بما فيها المشاركة الاجتماعية والسياسية. عند كيو هسيانج، يتسق المثال الطاوي، عند بعض الأفراد، حتى مع كونهم حكماء بمعنى أكثر عادية، مثل ذلك المعنى الذي يتبناه الكونفوشيون . البعض (ولكن ليس الجميع) جبل على أن يكون حكيما.

للفكر الطاوي مترتبات في السياسة. يمكن لـ *Wu wei* أن تحدد الشكل المثالي للحكومة، التي لا تعلّم ولا تفرض على الناس معايير للسلوك، بما فيها معايير الأخلاق العرفية، والتي توفر ظروفا تمكن قيامهم بوظائفهم بطريقة تتواصل مع النظام الطبيعي. بخصوص العلاقة بين الدول، تعتبر *Lao Tzu* عدم النزاع سبيلا تمكن الدولة من التفوق على منافساتها. هناك أيضا بعد ميتافيزيقي في الفكر الطاوي. مثال ذلك، Lao Tzu تعرض) *tao*السبيل) بوصفها كينونة ميتافيزيقية هي مصدر كل الأشياء وتختص بـ) *wu*العدم، الخواء)، وهي فكرة طورها وانج بي في شروحاته. عنده، tao هي الواقع النهائي الذي يتعالى على كل التمييزات وعمليات المفهمة. جوهره هو *wu* ووظيفته *wu-wei*، أي أنها لا تخلق ولا تقوم بشيء، بل تكتفي بالسماح للأشياء بأن تسلك على طبيعتها. وعلى نحو مشابه، للحكيم wu كجوهر، و wu-wei كوظيفة، كونه قد استبعد كل تعلق للنفس وسمح لكل شيء بأن يكون على طبيعته، دون استحداث سبل للعيش أو فرضها على نفسه أو على الآخرين.

ك.ل.س.

*الصينية، الفلسفة؛ الكونفوشية.

Chuang Tzu: *The Inner Chapters*, tr. A.C. Graham (London, 1981).

Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi, tr. Arian Rump and Wing-tsit Chan (Honolulu, 1979).
Lao Tzu (Tao Te Ching), tr. D.C. Lau (Harmondsworth, 1963).

*** الطبي، علم الأخلاق.** دراسة الإشكاليات الأخلاقية في الطب بالركون إلى نظريات وتقنيات الفلسفة الأخلاقية. تستخدم هذه العبارة أيضا للإشارة إلى المعتقدات أو العادات الطبية الخاصة بالأطباء والممرضات، أو للتعبير عن القواعد الأخلاقية التي تحكم السلوك المهني، من قبيل القانون الدولي الخاص بالجمعية الطبية العالمية. أصبح هذا الموضوع في العقود الأخيرة فرعا مستقلا بذاته له متخصصوه، ومراكزه ومجلاته العلمية. يعرض معظم طلاب الطب في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة لبعض أدبيات التعليم الطبي الأخلاقي على أقل تقدير.

يتضمن معظم علم الأخلاق الطبي تطبيق نظريات أخلاقية على إشكاليات أخلاقية طبية. لا يفيد هذا في تكريس فهم الإشكاليات وحلولها الممكنة فحسب، بل يفيد أيضا في توضيح وتطوير النظريات نفسها. مثال ذلك، اعتبر إحدى مسائل الحياة والموت التي هيمنت على علم الأخلاق الطبي: الأسلوب الأبوي. قد يقترح الفيلسوف النفعي الذي يقول بوجوب بلوغ الحد الأقصى من الرفاهة، أنه يتوجب على الأطباء القيام بما يعتقدون أنه يحقق القدر الأكبر من مصالح مرضاهم. ولكن حين يلحظ أن نظريته قد تجوز قيام الطبيب بالتغاضي كلية عن أمنيات مريضه، قد يحاول ذلك الفيلسوف دمج قيمة الاستقلالية في نظريته، ربما بوصفها جزءا من الرفاهة.

من ضمن مسائل الحياة والموت السائد نقاشها *الإجهاض و*القتل الرحيم. لقد وجد النفعيون صعوبة في تبيان لماذا يكون قتل الأطفال، وفق رؤيتهم، أسوأ من الإجهاض. لقد دار نقاش الإجهاض حول السؤال الكانتي جزئيا الذي يستفسر عما إذا كان الجنين *شخصا يحتاز على حقوق. جادل البعض أن وضع الجنين بوصفه شخصا ممكنا أمر مهم هنا. في الطرف الآخر من الحياة، أثيرت مسائل نظرية مشابهة. إذا كان لدي حق في الحياة، فهل يتأتى لي التخلي عنه طوعا، في الأطوار النهائية من مرض ما؟ هل يتوجب علينا استخدام جرعات للتقليل من المعاناة الكلية؟ لقد أصبحت مثل هذه الأسئلة أكثر إلحاحا بتطور التقانة الطبية المتعلقة بالحفاظ على الحياة.

أيضا أثار تطور تقانة التناسل الكثير من القضايا. لقد اعتبر كثير من الناس تقنيات من قبيل تخصيب الصماء كحل لمشكلة العقم خطوة أولى شطر «عالم جديد شجاع». أيضا شكك في طبيعة الأسرة: لماذا لا يسمح لزوجين يمارسان الجنسية المثلية أو لشخص واحد تربية طفل خلق عبر تقانة التناسل؟

ثمة قضايا أخرى تتعلق بممارسة الرعاية الصحية اليومية بطريقة أكثر مباشرية. المواقف التي تتخذ بسرية تامة، مثلا، تثير خلافات على مستوى النظرية الأخلاقية. قد يجادل الكانتي بأن الوعد المتضمن في العقد القائم بين الطبيب ومريضه يمنع أي خرق للسرية يكون في صالح المريض أو غيره. أو قد يشير النفعي إلى الأذى الذي قد يحدث حال فقد الناس ثقتهم في الأطباء، بحيث يطرح أساسا رفاهيا لاحترام السرية. وأخيرا، قد يؤكد الفيلسوف المغرم *بالفضائل أهمية السرية في علاقة الثقة بين المريض والطبيب.

المسألة السياسية الأساسية التي تناقش في علم الأخلاق الطبي هي مسألة تحديد حصص الموارد. ثمة فكرة رائجة هنا تسمى «سنة الحياة المتكيفة نوعيا»، التي تشكل محاولة لجعل طول أو كمية الحياة قابلة لأن تقارن بنوعيتها. هكذا يقال إن سنة من الحياة الصحية تقدر قيمتها بـ 1، في حين قد تقدر قيمة سنة من الصحة السيئة بـ 0.5 مثلا. نظرية «سنة الحياة المتكيفة نوعيا» التي تستخدم غالبا تنويعة من *النفعية المعنية بتحسين الأحوال الصحية إلى الحد الأقصى، ومن ثم فإنها تواجه الصعوبات التي تواجهها النفعية: مفهومها لما يتوجب أن يبلغ الحد الأقصى وكيف أنه مشكوك فيه، وإغفالها الإنصاف.

هيمنت على التعليم أربعة مبادئ قال بها بيتشمب وتشلدرس: الاستقلالية، عدم الإيذاء، الإحسان، والعدالة. هذه مبادئ مفيدة في لفت انتباه طلاب الطب إلى مختلف القيم التي تتعرض للخطر في المآزق الأخلاقية، لكنه من المهم بالقدر نفسه أن تؤكد في التعليم الشخصية أو القيم المتضمنة في «الممارسة اليومية الخيرة».

ر.كري.

*التطبيقي، علم الأخلاق؛ الحيوي، علم الأخلاق.

T. Beauchamp and J. Childres, *Principles of Biomedical Ethics* (Oxford, 1979).
H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics* (Oxford, 1986).
J. Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth, 1977).

*** الطبيعة.** كما هو الحال نسبة إلى عدد كبير من المفاهيم المهمة عند الفلاسفة، «الطبيعة» مصطلح ذو دلالات مختلفة. يبدو أن ثلاثة منها جديرة بالاهتمام.

«الطبيعة» هي كل شيء يوجد في عالم الخبرة الفيزيقي، بوجه عام جدا. الكون ومحتوياته، باختصار. أن تكون طبيعيا هو أن تكون جزءا من العالم، وعادة ما تعتبر سمته المباشرة الفعل الكلي *للقوانين، بمعنى التواترات التي لا تخترق. عند فلاسفة من قبيل أفلاطون، كما عند المنتمين إلى الموروث الديكارتي، يوجد الخالق

ضرورة خارج خلقه، رغم أنه قادر على التدخل على نحو معجز فيه. من بين المسائل التي أثير حولها بعض الجدل مسألة ما إذا كان ذلك يجعل الطبيعة، بوصفها خلق الله، خيّرة ضرورة. وإذا كان ذلك كذلك، فكيف نفسر الظهور البادي للشر في العالم؟ مثل هذه التفسيرات المنقذة من قبيل تلك المؤسسة على آثار *الحرية البشرية معروفة جيدا.

لا يسهل كلية تبني معتقد مبرر في بعد من الوجود يتجاوز الطبيعة بهذا المعنى. تقريبا بالتعريف، يتعين أن تتسنى معرفة مثل هذا العالم فوق الطبيعي، وإذا حاول المرء (كما في الموروث التوماوي) الفهم عبر المماثلة، فإن هذه المحاولة تنتهي إلى وصف لوضع يبدو على نحو لافت شبيها لوضعنا. مثال ذلك، رغم أن الله قد يكون خارج سطوة القانون، فهل يعني هذا أنه خارج القانون كلية؟ كثيرون يجيبون بالنفي، وقد ثبت أن هذا الأمر يوقعنا في منحدر زلق، كما هو الحال عند *[*Naturphilosophen* عند شلنج] الذي بدأ باعتبار أن نموذج الله يتكرر عبر العالم، العضوي واللاعضوي، وانتهى إلى شيء شبيه بوحدة الوجود، بحيث ماهى بين الله وخلقه. «فوق الطبيعية الطبيعية» التي قال بها تومس كارلايل، التي تعتبر تحول الثلج إلى ماء معجزة، تفصح عن هذا الخلط.

يماهي المعنى الثاني «الطبيعة» بالعالم الحي (حاضره وماضيه) في مقابل العالم الجامد. هذا هو التمييز الذي يريده من يتحدث عن متحف التاريخ الطبيعي. الإشكالية الفلسفية الملحة هنا هي أساسا إشكالية التعريف والتأريف [رسم الحدود]. نعتقد الآن أن عالم العضويات نتاج *التطور، الذي بدأ (على الأرض) منذ حوالى أربعة ملايين سنة. هل يعني هذا أننا لا نستطيع أن نميز بين حيوان ثديي وكتلة من الحجر إلا عبر تاريخيهما، أم هل سوف تكون هناك خصائص معرّفة أساسية للحي تفصل بينهما؟

جادل البعض منذ عهد أرسطو حتى الآن بأن الكائنات العضوية تشكّل عالما داخليا بفضل حقيقة احتيازها على نوع من القوة الحيوية. سماه نصير النزعة الحيوية دريش في الفترة الأخيرة *«الانتلخيا». على ذلك رغم أن العضويات قد تمكنت من القيام بمآثر لافتة. من قبيل الحفاظ على نفسها عبر الحصول على طاقة من الخارج. لا تسهل رؤية كيف يتسنى تفسير مثل هذه الحقائق بالإشارة إلى أن تلك العضويات قد أعينت من قبل قوى حيوية. لذا فإن الرؤى الحديثة تنحو شطر الاعتقاد بأن العلامة الفارقة للحياة العضوية إنما تتعين في درجة عالية من التنظيم عوضا عن أي شيء مادي بوصفه كذلك.

عند الدارونية، كما عند علماء اللاهوت الطبيعيين، علامة مثل هذا التنظيم هو كونها تدعم «التكيف»، في حين أن ملامح الكائن العضوي تكرس البقاء والتناسل عند أصحابها. يجب أن نلحظ أنه رغم أنه قد يكون لهذا قيمة نسبة للفرد في عالم أنتج فيروس الأيدز، لكنه لا يتضح مباشرة أن كون الشيء يعيش يلزم عنه أنه يحتاز على قيمة مطلقة. رغم ذلك، يعتقد كثيرون. بدءا من أفلاطون بالأمس وانتهاء بعالم البيولوجيا الاجتماعية إدوارد أو. ولسون اليوم. أن تلك القيمة تنبثق فعلا عن العالم الحي، لأن التنظيم العضوي يسمح بترتيب وفق معيار بعينه من التقدم. على ذلك، بقدر ما يرتبط هذا التقدم بالتطور، ثمة عدد مساو من المفكرين يتشبث في معارضته.

وفق المعنى الثالث «للطبيعة» يعتبر كل شيء، خصوصا العالم العضوي عاملا ضد البشر وأعمالهم. هذا هو المعنى المثار حين توصف الحبوب المتناولة في الإفطار بأنها «طبيعية». مفاد الفكرة الرئيسة من الجدل الفلسفي إنما تثار حول ما إذا كان يتوجب على المرء أن يجادل بأن ما هو خيّر وذو قيمة هو الطبيعة في وضعها البدائي الخام، أو يتوجب عليه الجدل بأنه بقدر ما تغير وتستغل الطبيعة من قبل البشر بقدر ما تظهر القيمة الحقيقية. رغم أن صناعة الغذاء العضوي تعول على البديل الأول، ثمة كثيرون مستعدون للتصديق على الثاني. عند جون ستيوارت مل مثلا، يتضح أن هدف الفعل الحقيقي ومقصده إنما يتعين في تغيير الطبيعة وتحسينها.

ربما تتعين أفضل طريقة للتجنب هذا المأزق غير القابل للحل في ملاحظة، على غرار طريقة الذين حاولا تعريف *الطبيعة البشرية، أن ذات محاولة عقد التمييز تثير جدلا عقيما. رغم أن علوم البيئة تظل في طور أولي نسبيا، يستبان أن التدخل في جزء من الطبيعة (في المشهد الحاضر) عرضة لأن يؤدي إلى نتائج غير متوقعة وغير مرضية في مكان آخر. لكن عدم التدخل ليس أقل عرضة لأن يؤدي إلى تلك الكوارث، خصوصا حال تضمين المجال الحيواني من البشر في مفهوم الطبيعة بحيث لا تستثنى إلا قدراتنا الذهنية وتحول دون القيام بأي فعل.

م.ر.

J.S. Mill, *Three Essays in Religion* (London, 1874).

J. Passmore, *Man's Responsibility of Nature* (London, 1974).

*** طبيعي**. ينتمي إلى عالم *الطبيعة أو معني به، ومن ثم في متناول بحث العلوم الطبيعية. قد تقابل لفظة «طبيعي» بمختلف الألفاظ، من قبل «اصطناعي»، «لا طبيعي»، «فوق ـ طبيعي»، «غير طبيعي». ترد الثلاثة تعبيرات الأولى في اللغة الجارية، رغم أن «لا طبيعي» على وجه الخصوص تفضي إلى إشكاليات تتعلق بدلالاتها الحقيقية. «غير طبيعي» مصطلح فلسفي، وهي

تعد (صحبة «غير ـ طبائعي») التعبير الذي يقابل عادة بلفظة «طبيعي» أو «طبائعي» في الفلسفة. على نحو التقريب، تشير هذه اللفظة إلى ما يمكن أن نقوم بدراسته عبر مناهج العلوم الطبيعية، أو يمكن تعريفه بسبل تلائمها، وهي تنطبق على مواضيع مجردة أساسا، أو خارج المكان والزمان. من ضمن الاستخدامات الشهيرة لهذه اللفظة، نذكر استخدام ج.إي. مور، الذي طبقها على مصطلح الخير الذي اعتبره غير قابل للتعريف.

أي.ر.ل.

*الطبائعية، الأغلوطة؛ الطبائعية.

G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), sects. 5-14, 'natural' and 'Non-natural'.

* **الطبيعي، الاستنباط.** نهج في صورنة المنطق، طرح على نحو مستقل من قبل كل من س. جاسكوسكي عام 1934 وجيرهارد جنتزن في العالم التالي. طرح كل علماء المنطق الرياضيين الأوائل ـ بمن فيهم فريجه، رسل، وايتهد، هلبرت، هيتنج (*الحدسية) ـ أنساقا منطقية مصورنة أكسوماتيا، حيث كان نهجهم منمذجا على المماثلة المضللة مع *النظريات الصورية. في هذه الأنساق الصورية، تفترض بعض الصيغ السليمة منطقيا بوصفها مبادئ، يشتق منها عدد أدنى من قواعد الاشتقاق المحافظة على السلامة المنطقية يفضي إلى سائر أجزاء النسق. يتطلب هذا النهج القديم تعاريف آدهوكية للاشتقاقية من مجموعة من المقدمات (إذ ليست كل قواعد الاشتقاق تحافظ على الصدق وفق تأويل معطى للحروف المخططية)؛ غالبا ما يتطلب أمر الحصول على *المبرهنات الصورية الكثير من البراعة. الأسوأ من ذلك، أنه ركز اهتمام الفلاسفة والمناطقة على مفهوم * الحقيقة المنطقية عوضا عن مفهوم المترتبة المنطقية.

في المقابل، لا يشتمل نسق *الاستنباط الطبيعي على *مبادئ، بل يشتمل فحسب على قواعد *اشتقاق، بحيث يركز على ما يتوجب التركيز عليه، علاقة المترتبة المنطقية القائمة بين المقدمات والنتيجة، وهو يجعل الاستنباط المصورن أكثر شبها بكثير من الاستدلال المستخدم في الحياة الجارية. يمكن طرح صياغة تمثل إحدى مقدمات الاستنباط في أية مرحلة: فطرحها لا يشترط أي تبرير. الثمن الذي يدفع نظير الاستغناء عن الحقائق المنطقية المفترضة أكسوماتيا هو أنه يتوجب على القواعد أن تشتمل على ما يقوم «بتسريح» الفروض، من قبيل قاعدة *برهان الخلف: حيث يمكن إقرار ليس س على اعتبار أنها تلزم عن فئة من المقدمات (إذا اشتق تناقض من تلك الفئة صحبة س بوصفها فرضا؛ يمكن للفرض، شأنه شأن المقدمة، أن يطرح في أية مرحلة. يحتم استخدام هذه القواعد تتبع الفروض التي يرتهن بها كل خط في الاستنباط. للقيام بهذا، يمكن اعتبار تلك الخطوط أزواج ـ توالي (: تتكون س من فئة متناهية من (من الصيغ وصيغة أخرى :A طرح مقدمة أو فرض يعرض بوصفه تاليا أساسيا يتخذ الصياغة .A : Aلا ضرورة لأي تمييز صوري بين المقدمات والفروض؛ مقدمات الاستنباط بأسرها عبارة عن فرض لا يسرح، بل هو من ضمن الفروض التي ترهتهن بها النتيجة.

تنقسم القواعد التي تحكم *الثوابت المنطقية في نسق الاستنباط الطبيعي إلى قواعد طرح و قواعد حذف. تسمح الأولى باشتقاق صياغة يكون فيها الثابت المعطى عاملا أساسيا من مقدمات لا يرد فيها بشكل أساسي؛ أما الثانية فتسمح بالاستدلال من مثل هذه الصياغة، ربما صحبة مقدمات صغرى إضافية. هكذا تسمح قاعدة طرح. . وكما يبين هذا المثال، فإن القواعد طبيعية وبسيطة جدا، وغالبا ما يكون أمر تشكيل استنباط نتيجة معطاة من مقدمات تلزم تلك النتيجة عنها أمرا مباشرا. الصيغ السلمية منطقيا إنما تنتج بوصفها نتائج ثانوية، كونها قابلة لأن تشتق دون حاجة إلى أية مقدمات، أي أنها لا ترتهن بأي منها.

م.د.

*الاختزالية.

Dag Prawitz, *Natural Deduction* (Stockholm, 1965).

* **الطبائعية.** بوجه عام، الطبائعية رؤية تقر أن كل شيء «طبيعي»، أي أن كل شيء ينتمي إلى عالم *الطبيعة، ومن ثم يمكن دراسته بمناهج تلائم دراسة العالم، أما الاستثناءات البادية فيمكن تفسيرها بطريقة تتخلص منها. في الفلسفة المركزية يطبق المصطلح بطريقتين أساسيتين، تنشأ كل منهما عن التعريف السابق، واحدة عامة والأخرى أكثر خصوصية.

الأكثر خصوصية هي *الطبائعية الأخلاقية، المعنية بإنكار الخصائص *غير الطبيعية في ذلك المجال وإنكار فكرة أن علم الأخلاق موضوع متفرد يحتاز على مناهج خاصة في البرهنة.

وفق تطبيقه الأكثر عمومية يسري على الفلسفة بأسرها، وهو يشتمل مرة أخرى على مواضيع تدرّس ومناهج تستخدم في دراستها، أي الميتافيزيقا والابستمولوجيا. في الابستمولوجيا، قد تكون الطبائعية أقرب ما تكون إلى *المادية، غير أنه ليس من المحتم أن تكون مادية. ما تصر عليه هو أنه يتوجب على عالم الطبيعة أن يشكل مجالا مفردا دون تدخل من الخارج من قبل أنفس أو أرواح، إلهية أو بشرية، ودون أن تكون ملزمة بمواءمة كينونات غريبة من قبيل القيم غير الطبيعية

أو *الكليات الحقيقة المجردة. غير أنها لا تنكر ظواهر الوعي، كما أنها لا تماهيها ببعض الظواهر المادية، كما يتوجب على الماديين، طالما تسنى دراستها عبر علم السيكولوجيا، الذي يمكن دمجه في علوم أخرى. الراهن أن أحد الطبائعيين، هيوم، يقر أفكارا متناقضة في مسألة وجود عالم مادي أصلا، ما لم يكن مشكلا من خبراتنا، أو انطباعتنا وأفكارنا، على حد تعبيره. الأمر المهم عند الطبائعي في المجال الميتافيزيقي أنه يتوجب أن يكون العالم وحدة بمعنى أن يكون قابلا لدراسة موحدة يمكن تسميتها بدراسة الطبيعة، رغم أنه قد لا يسهل دوما تحديد ما يعد درجة كافية من التوحيد. بيّن أن ثمة علوما مختلفة، تطبق إلى حد مناهج مختلفة كما تقوم بدراسة مواضيع مختلفة. ما يبدو أننا نحتاجه هو تشكيل سلسلة متصلة، وأن تكون كلها خاضعة لاشتراطات عامة تعد ضرورية للعلم بوصفه كذلك، من قبيل إنتاج نتائج قابلة للاختبار العلمي. بصرف النظر عن الكينونات التي تخلص إليها مثل هذه العلوم، فإنه محتم السماح لها بالانضمام إلى الإطار الطبائعي، وهذه سوف تشتمل على كينونات «نظرية» لا سبيل لملاحظتها مباشرة، لكن وجودها مصادر عليه لتفسير مختلف الظواهر، مثل الإلكترونات في الفيزياء، سواء اعتبر وجودها حقيقيا أو «مشكلا منطقيا» بالطريقة التي يشكل بها الإنسان المتوسط من الناس العاديين.

بيد أنه يفضل اعتبار مفاد الطبائعية الأساسي ابستمولوجيا. خلال القرن العشرين، على وجه الخصوص، ولفترة في القرن التاسع عشر على الأقل، اعتبرت الابستمولوجيا دراسة لكيفية الحصول على معارف بطريقة ملائمة عن العالم المحيط بنا، أو عن أي شيء آخر، حيث أكدت عبارة «بطريقة ملائمة». اعتبرت طريقة الناس في التفكير موضعا لدراسة السيكولوجيا الامبيريقية، ولا ريب أن معظمنا يفكر وفق سبل مروعة في بعض الأحيان، لكن هذا يبدو غير متعلق بالطريقة التي يتوجب أن نفكر وفقها إذا رغبنا في الدراية بالعالم على نحو فعال. من بين الأسئلة الأساسية التي تواجه الفلاسفة السؤال «كيف تعرف؟»، وهو سؤال يبدو في ظاهره أنه يحتمل نوعين من الأجوبة. قد نقتصر على طرح تصور تاريخي أو بيوجرافي في كيف خلصنا إلى المعتقد المعني، وإذا كنا نتحدث عن جماعة علمية، أو عن الجماعة العملية، فما نحتاجه هو تصور في تاريخ العلم حتى وقت طرح السؤال. لكن هذا قد يبدو غير مهم. السؤال ليس «لماذا تعتقد؟» بل «كيف تعرف؟»، ومن المرجح أن السائل يتساءل أيضا «لماذا يتوجب علي أن أعرف؟». إن هذا يعني أنه يريد تبريرا لمعتقده، وكيف يتأتى لتاريخ معتقد شخص آخر أن يلبي ما يريد؟ وعلى نحو مماثل، في علم الأخلاق، إذا طلبت تبريرا للاعتقاد في أن سلوكيات بعينها تعد شائنة أخلاقيا، لن

أتأثر كثيرا بمعرفة الكيفية التي ينشأ وفقها حسّنا الأخلاقي عن مخاوف الطفولة من السلطة الأبوية. في أفضل الأحوال، قد أعتبرها تقويضا للمعتقد وتبيانا لكونه وهميا (رغم أن درايتي تلك لن تنجز هذا الأمر الأخير، لأنه لا شيء يجعلنا نحجم عن تبني الاعتقادات الصحيحة لأسباب خاطئة، أو دون الاحتياز على أية أسباب). لمثل هذا السبب كان هناك رد فعل قوي في نهاية القرن التاسع عشر ضد الطبائعية، خصوصا في شكلها الابستمولوجي، الذي يسمى غالبا *بالنفسانية، بل حتى ضد شكلها الميتافيزيقي إلى حد، خصوصا عبر إنكار مور *«الأغلوطة الطبائعية» في الأخلاق، التي جعلته يزعم أن القيم والخير خصوصا، تشكل فئة متفردة من الكينونات، لا سبيل لملاحظة أو الاستدلال على حضورها امبيريقيا، ومبلغ ما نستطيعه هو الكشف عنها بسبل حدسية خاصة. يتوجب على المنطق خصوصا أن يطهر من أي تلوث يتم عبر السيكولوجيا، وغالبا ما تعتبر الأعمال الابستمولوجية التي قام بها فلاسفة من أمثال لوك، هيوم، جي.س. مل محاولات أخطأت السبيل. رغم أنه يتوجب أن نضيف أن هيوم نفسه كان مسؤولا عما أصبح في القرن العشرين هجوما شهيرا على إحدى صيغ الأغلوطة الطبائعية، ولكن في صياغة أقرب إلى أن تكون ميتافيزيقية، كونها تعينت في الربط بين مفاهيم أخلاقية وميتافيزيقية بعينها؛ لقد أراد هيوم عزل المفاهيم الأخلاقية. رغم أن البعض قد يرى أنه لم يقم بذلك إلا ليربطها بطريقة مختلفة بمفاهيم سيكولوجية.

على ذلك، فإن هذا الموقف التطهيري، رغم أنه سيطر معظم سنوات القرن العشرين، أثار رد فعل ضد نفسه، بسبب اليأس إلى حد كبير. تجنح *الامبيريقية إلى التطرف في محاولتها التخلص من تحدي المرتابين الغامر، حيث يظهر التطرف بسبب التنازلات التي أرغمت على تقديمها. كيف نستطيع أن نعرف أي شيء حقيقة باستثناء بعض الأشياء التي تواجهنا بشكل مباشر؟ وعلى وجه الخصوص، كيف نستطيع تبرير الاعتقاد السائد في عالم الفهم المشترك العادي؟ إننا هنا إنما نعود إلى هيوم ثانية، الذي قرر فيما يبدو آخر استسلام للمرتاب أننا لا نستطيع القيام بذلك. لقد اعتقد هيوم أن ما نستطيع فعله هو تبيان أنه من المستحيل. سيكولوجيا. حمل المرتاب محمل الجد بمجرد أن نتوقف عن دراسة الفلسفة. لتبيان ذلك، فصّل في تصور في الكيفية التي يتأتى وفقها لنا (أو له. ولكن لتسهيل العرض سلم بوجود الآخرين في هذا الموضع) التفكير في عالم خارجي. ليس لأحد أن يحتج ضد هذا بوصفه مشروعا في حد ذاته. ما يثير الجدل، ويرفضه خصوم الطبائعية، هو الزعم بأن هذا هو مبلغ ما نستطيع القيام به في الرد على المرتاب، أو أسوأ من ذلك، الزعم بأن هذا يشكل بطريقة ما تبريرا لمعرفتنا. إن استجابة القرن العشرين في صالح الطبائعية اتخذت في

الواقع شكل استعادة لمشروع هيوم، ولكن وفق إطار فكري لاحق.

لقد أصبح هذا البرنامج يعرف باسم «الابستمولوجيا المطبعنة»، وهذا عنوان إحدى مقالات كواين. بمقدوره أن يتخذ شكلا معتدلا أو متطرفا. يتخلى الشكل المتطرف، الأقل شيوعا، عن كل أمل في التبرير وهو يتكافأ عمليا مع فلسفة «كل شيء متاح»: بصرف النظر عما يقوم به العلماء أو الفلكيون، يتوجب علينا ببساطة القيام بوصفه وتحليله، وترك الأمر آنذاك على عواهنه. وهذه سياسة تمت محاكاتها في منتصف القرن خارج فلسفة العلم في *الفلسفة اللغوية التي بشر بها فتجنشتين.

لا يتخلى الشكل المعتدل عن كل آمال التبرير، لكنه يزعم أن تاريخ النظرية العلمية ليس غير متعلق بالتبرير. (تجنح طبائعية القرن العشرين في شكليها شطر التركيز على العلم بوصفه مجال الاستدلال البشري الأكثر ضبطا ووعيا بالذات.) المبرر الأساسي لهذا الركون إلى التاريخ هو أننا لا نستطيع التحرر من السياق الذي ينشأ فيه فكرنا. يتوجب أن نبدأ من حيثما نحن. قد نطلق أحكاما على النظرية أو الإجراء، فيما ذهب البعض، بيد أن إغفال محتواها. ما كان بالمقدور الدراية به وقت السؤال، الخ. وطلب تمارين في الفكر الخالص تبدأ من لا شيء ليس سوى أمل مستحيل. القضية تظل مفتوحة. إلى أي حد يجدر بنا أن نحاول تشكيل منطق بحث في البحث إذا لم يكن بالمقدور تطبيقه إلا على ظروف مثالية لا سبيل لبلوغها؟ غير أن هناك على أي حال ارتباطا فكريا مع *الموثوقية، إذا أنها تقر أنه لتحديد ما إذا كان المعتقد يشكل معرفة يتوجب ألا نسأل عن المبررات التي يستطيع صاحبه طرحها بل عن النهج الذي استخدم في الوصول إليه، وما إذا كان نهجا ثبت أنه جدير بالثقة في حالات أخرى. بكلمات أخرى، يتوجب أن نسأل عن تاريخ المنهج الفعلي وعن معدل نجاحاته.

في الاستاطيقا، لا تشير «الطبائعية» إلى نظرية استاطيقية بقدر ما تشير إلى حركة في الفن ارتبطت خصوصا بالقرن التاسع عشر تعلقت بالواقعية؛ إنها تزعم أنه يتوجب على الفن أو الأدب أن يمثل العالم كما هو بذاته، بطريقة تركن إلى مشاعرنا الجمالية أو تلفت انتباهنا إلى جوانب ربما نكون أغفلناها، ولكن دون تشويهه بغية إنتاج آثار خاصة، كما حاول ترنر في حالة الضوء، أو بطريقة تركن إلى أعراف قياسية بعينها تتعلق بتمثيل الخصائص، كما حدث في أيقنة العصر الوسيط، أو عبر طرح أعراف الفنان نفسه، كما في الشعر الرمزي، أو بوجه عام عبر تمثيل العالم قصدا بطريقة تغاير طريقتنا العادية في تمثيله. الطبائعية بهذا المعنى تتقابل بالطبع مع الفن التجريدي، كما يمثله موندريان مثلا.

أي.ر.ل.

P. Kitcher, 'The Naturalists Return', *Philosophical Review* (1992);

مسح موثق للمصادر على نحو تام للنزاع الراهن.

T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962; rev. edn. 1970).

مقاربة طبائعية.

G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), sects. 5-14.

معارضة للطبائعية الأخلاقية.

L. Nochlin, *Realism* (Harmonsworth, 1971).

الطبائعية في الفن.

W.V. Quine, 'Epistemology Naturalized', in *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, 1969).

*** الطبائعية الأخلاقية.** رؤية تقر (1) أن الحدود الأخلاقية قابلة لأن تعرف عبر حدود غير أخلاقية، طبيعية، (2) النتائج الأخلاقية قابلة لأن تشتق من مقدمات غير أخلاقية، (3) الخصائص الأخلاقية خصائص طبيعية. الحد أو الخاصية «الطبيعية» حد يمكن أن يستخدم أو أن يشار إليه في تفسيرات علمية طبيعية. هجم على الصيغة (1) من قبل ج.إي. مور لكونها ترتكب «الأغلوطة الطبائعية». ليس بمقدور «الخيّر» أن يعني «الممتع» مثلا لأن مسألة ما إذا كان الممتع خيّر مسألة فيها نظر. يعتبر أنصار الانفعالانية والمعيارية أن الحدود الأخلاقية تحتاز على محتوى «ميولي» غير قابل للرد. (*الوصفية). أما الصيغة الثانية فتواجه اعتراض هيوم المتعلق «بيكون» و«ينبغي@''@»: نتائج «ينبغي» السليمة تتطلب على أقل تقدير مقدمة واحدة تتضمن «ينبغي». (*تمييز الحقيقة ـ القيمة.) تعرضت الصيغة (3) لانتقادات خصوم الطبائعية من أمثال ويجنز القائلة بأنها *علموية. الزعم بأن الخصائص الحقيقية يتوجب أن تكون علمية.

ر.كري.

*العاطفانية؛ المعيارية.

G. Harman, *The Nature of Morality* (Oxford, 1977), ch.2.

G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), sects. 2-3.

*** الطبائعية، الأغلوطة.** يجادل ج.إي. مور (*Principia Ethica*, 1903) بأنه بصرف النظر عن التعريف المقترح للفظة «خير» (مثال ما يلبي الرغبة، ما يزيد إلى الحد الأعظم من السعادة، أو يسهم في التطور)، بالمقدور دوما أن نتساءل «ولكن هل هذا خيّر؟» يظل السؤال قائما باستمرار، ولا يفقد أهميته إطلاقا. «الخيّر» يقاوم عملية التعريف أو التحليل: ومحاولة قصره على محتوى ثابت بعينه إنما ترتكب على حد تعبيره

«الأغلوطة الطبائعية».

كان مور معنيا بالحفاظ على موقف موضوعي من الأحكام المتعلقة *بالخيّر. إذا لم يكن بمقدور هذه الأحكام أن تشير إلى خصائص طبيعية، فيما يجادل مور، محتم عليها أن تشير إلى خصائص «غير طبيعية». غير أن مسألة حاجة الموضوعانية لمثل هذا المفهوم، وما إذا كان بالمقدور الدفاع عن «غير الطبيعي» دون الركن إلى أي شيء مسألة فيها نظر.

ر.و.هـ.

*المفتوح، السؤال، برهان.

Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, 1985), ch.7.

*** الطبيعية، الحقوق.** الحقوق الإنسانية، كما يفصح عنها في النظرية السياسية أو *القانون الطبيعي. من ضمن المسائل التي تظل تحظى باهتمام فلسفي وتاريخي التغير اللغوي والمفهومي الذي لم يفهم بطريقة ملائمة والذي طرأ على المعنى الأساسي للحد الروماني ius)تقريبا، ما هو صائب، عدل، وقانوني) بحيث أصبح يحتاز على معنيين وسيطي ومحدث مغايرين: القوة، الحرية السياسية، الحصانة، أو الدعوى. أي علاقة صحيحة (في العدالة أو القانون) بين أشخاص يعبر عنها بدقة من وجهة نظر المستفيدين من العلاقة. إن هذه التخصصية في المصطلحات إنما تسهل من فهم ما هو خطأ في إساءة معاملة شخص من قبل آخر: لا معقوليتها (مثال خرقها *للقاعدة الذهبية، أو التخير الذي يعمد إلى إلحاق الضرر بخير إنساني أساسي) لا يعمل فحسب على تشويه الشخص الفاعل، بل يسيء أيضا إلى مساواة الضحية الأساسية من الكرامة الإنسانية، في جانب يتم تحديده في الحق الطبيعي الذي يخترق.

جي.م.ف.

John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 19080).

*** الطبيعي، القانون.** معايير أخلاقية، يمكنها. وفق نوع من المذاهب في الخلاق والفلسفة السياسية و*القانون راج لفترة لكنه لم يعد مفضلا في الآونة الأخيرة. أن تبرر وترشد السلطة السياسية، تجعل القواعد القانونية ملزمة على نحو عقلاني، وتشكل عملية تشكيل المفاهيم حتى في النظرية الاجتماعية الوصفية.

الصيغ الأكثر سلامة (مثال صيغ أفلاطون وأرسطو والأكويني) تعتبر الأخلاق «طبيعية» بسبب كونها وجيهة (وفق فهم لا يتبنى العاقبية ولا الكانتية). وعلى نحو مماثل، تنفي الصيغ المعاصرة تهمة ارتكاب أغلوطة «ينبغي - يكون»: مبادئ القانون الطبيعية الأولى (وإن لم تكن أخلاقية بشكل خاص) تحدد المبررات الرئيسة للسلوك، خيرات بشرية أساسية يتوجب أن تتعين عبر التخير. الدراية العملية بها إنما تفترض، دون أن تكون قابلة لأن تشتق من، معرفة «يكونية» بالإمكانات: الدراية التامة «اليكونية» بالطبيعة الإنسانية ترتهن جزئيا، وليست مقدمات، لفهم «يكون - يتوجبي» لازدهار الأفراد والجماعات البشرية (بما يشتمل عليه من معقولية أخلاقية).

جي.م.ف.

**الخير؛ الرفاهة؛ «يكون» و«ينبغي».

John Finnis (ed.), *Natural Law* (New York, 1993).

*** التطابق، نظرية، في الصدق.** لا ريب أن أمر صحة ما نقول عن العالم يرتهن بما هو عليه. يبدو أن هذه الملاحظة البسيطة تطرح دعما بدهيا قويا لأحد التصورات الأساسية في *الحق (أو الصدق)، نظرية التطابق التي تقر أن القضية تصدق إذا وفقط إذا طابقت الحقائق. غير أنه بالرغم من فتنتها المباشرة، فإن هذا التصور يوجه عددا من الاعتراضات؛ مفهوم الحقائق بوصفها أشياء تتعلق بالعالم، وتفسير الحق على أنه علاقة، كلاهما تعرض للنقد.

تقر النظرية أن صدق القضية س يتطلب استيفاء الشرطين التاليين: (1) أن تكون س *حقيقة، و(2) تطابق القضية مع تلك الحقيقة. قد ينصرف الانتباه الآن إلى علاقة التطابق. فمثلا، هل يتوجب أن تعكس القضية بنية الحقيقة؟. لكن مثل هذا التساؤل قد يكون عائقا، فالشرط الثاني شرط لا مدعاة له: كون س صادقة إذا وفقط إذا كانت س حقيقة يستلزم أن كل ما هو متطلب عبر التطابق هو وجود حقيقة تناظر كل قضية صادقة. غير أن التكافؤ الذي تم رده يظل مهما، إذا كان الربط بين القضية الصادقة، وفق ما تقر النظرية، ربط بين الألفاظ والعالم.

ولكن إذا كانت الحقائق في العالم، يتوجب أن ينطوي التساؤل عما إذا كان يتوجب العثور عليها على معنى؛ غير أنه لا يبدو أن ثمة أجوبة عن الأسئلة التي تكون من قبيل «أين حقيقة كون الركود الاقتصادي قد انتهى؟». فضلا عن ذلك، ثمة خصائص أخرى مرتبطة بأشياء العالم لا تنطبق على الحقائق، فهي لا تشغل حيزا ولا تؤثر على أي شيء، ولا يمكن قياسها أو تشريحها أو تدميرها. هل «الحقيقة»، كما يفترض غالبا، تتكافأ ببساطة مع «القضية الصادقة»؟ يواجه هذا الاقتراح بدوره بعض الصعوبات. يمكن للقضايا أن تساء ترجمتها، أو يساء عزوها، لكن هذا لا يحدث مع الحقائق. لذا يبدو كما لو أن الحقائق ليست في العالم ولا في اللغة. ولكن ربما يكون هذا، على نحو غير متوقع، هو وضعها. ربما لا يقوم الحد «حقيقة» بأي دور تصدق فيه على أي شيء.

حين نقر «كون الأنسولين هرمونا حقيقة»، فإننا لا نصف شيئا تسميه العبارة «كون الأنسولين هرمونا»، لكن الإسهام الذي تقوم به الحقائق قابل بدوره للنقد عبر عبارة حالية، كما في «الأنسولين هرمون حقيقة». زعم أنصار نظرية التطابق سوف يرد آنذاك إلى إقرار سلسلة من الجمل التي تعوزها الأهمية على غرار « «الأنسولين هرمون» صادقة إذا وفقط إذا الأنسولين هرمون حقيقة»، أو . كخزي أخير . « «الأنسولين هرمون» صادقة إذا وفقط إذا كان الأنسولين فعلا هرمون».

غير أنه من المرجح أن يتم التخلي عن فكرة أن الصدق يكمن في علاقة بين الألفاظ والعالم، حتى إذا كانت «الحقيقة» لا تناسب أحد طرفي هذه العلاقة. ما الأشكال الأخرى التي يمكن أن تتخذها هذه العلاقة؟ لا ينكر أحد أن الكلمات ترتبط بأشياء العالم بسبل مختلفة، لكن موضع التشكيك إنما يتعين في فكرة علاقة تتجاوز أية علاقة قد تمثلها القضية بفضل بنيتها الداخلية. افترض أنه قد قيل إن «الأنسولين هرمون» تطرح أمامنا علاقة حمل، حيث يتم حمل «يكون هرمونا» على ما تسميه كلمة «هرمون». بالطبع سوف تكون القضية صادقة إذا وفقط إذا قامت تلك العلاقة، أي إذا وفقط إذا كان الأنسولين . وهو مادة يتوجب العثور عليها في العالم . هرمونا. أي شيء يفترض نجاح التطابق في تحقيقه سلف توفره دون تجاوز العلاقة، وذلك عبر إقرار القضية نفسها. لا مدعاة لتفريد مركب غامض يمكن مناظرة القضية بشكل كلي به.

ب.ب.ر.

*الترابط، نظرية، في الحق؛ الواقعية وضد الواقعية؛ الحشو، نظرية، في الحق.

J.L. Austin, 'Truth', *Philosophical Papers* (Oxford, 1961).

B. Rundle, *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language* (Oxford, 1990).

P.F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers* (London, 1971).

*** الطبقات، صراع.** في *المادية التاريخية التي يقول بها ماركس، صراع الطبقات هو الآلية الأساسية للتغير الاجتماعي والتطور. تقسم علاقات الإنتاج الاجتماعية الناس إلى مجموعات ذات مواقف ومصالح اقتصادية مشتركة. تشكل هذه الجماعات طبقات ممكنة، وهي تصبح طبقات فعلية عبر الوعي الاجتماعي وعبر حركة سياسية تمثل مصالح الطبقة الموضوعية في تحقيق والحفاظ على مجموعة من العلاقات الإنتاجية التي تهيمن فيها الطبقة. الطبقة التي تنزع للهيمنة هي تلك التي يكرس حكامها أفضل من غيرهم استخدام قوى المجتمع الإنتاجية وتطويرها. يحدد تحليل ماركس للمجتمع الحديث عددا من الطبقات، تشتمل على طبقة النبلاء الإقطاعيين، الفلاحين، والطبقة البرجوازية الخسيسة؛ غير أنه يعتبر العداء بين *البرجوازية والبروليتاريا الصراع الطبقي الأساسي الحاسم في مستقبل تاريخ ذلك المجتمع.

أي.و.و.

*تقدم.

Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, ii: The Politics of Social Classes* (New York, 1978).

John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge, Mass., 1982).

E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Hamonsworth, 1968).

*** التطبيقية، الأخلاق.** منذ الستينيات أصبحت الأعمال الأكاديمية المعنية بالمسائل العملية أو «التطبيقية» تشكل قطاعا كبيرا من تدريس علم الأخلاق والبحث فيه. الراهن أن هذا التطور جاء إحياء لموروث قديم. لقد ناقش الفلاسفة الإغريق والرومان بطريقة عينية إلى حد كبير، كيف يتوجب علينا العيش والموت. المفكرون الوسيطيون كانوا معنيين بما إذا كان من الخطأ دائما القيام بالقتل، *الإجهاض، وبما إذا كان الاشتراك في *الحرب مبررا. هيوم كتب مقالة يدافع فيها عن الانتحار، في حين اهتم كانت بإيجاد سبيل لتحقيق سلام دائم. في القرن التاسع عشر، عني كل الفلاسفة النفعيين المبرزين . بنتام، مل ، سدجويك . بشكل مكثف بالأخلاق التطبيقية.

النصف الأول من القرن العشرين إذن هو الذي حاد عن المألوف وشرع في إغفال الأخلاق التطبيقية، عوضا عن كون النصف الثاني قد تحمس لذلك المجال. جزئيا يرجع العزوف في النصف الأول من القرن عن المسائل التطبيقية إلى تأثير *الوضعية المنطقية، التي أقرت أن الجمل الأخلاقية ليست سوى إفصاح عن انفعالات. هكذا اقتصر دور الفيلسوف الأخلاقي على المهمة ما بعد الأخلاقية التي تتعين في تحليل معاني التعبيرات الأخلاقية. لم ترفض هذه الفكرة نهائيا إلا عندما طالب طلاب الستينيات بدراسة مواد أكثر ارتباطا بالقضايا الكبيرة التي كانوا يواجهونها، والتي اشتملت في الولايات المتحدة على حركة الحقوق المدنية والحرب في فيتنام. هكذا تصدرت المساواة العرقية، مبررات الحرب، *العصيان المدني قائمة قضايا الأخلاق التطبيقية التي توجب نقاشها من قبل الفلاسفة الأكاديميين. عقب ذلك، وبعد أن اشتد ساعد حركة تحرير المرأة والحركة البيئية، تم الاهتمام بقضايا المساواة الجنسية، والأخلاق البيئية. المثير أنه في حركة تحرير الحيوان، اتخذ المسار السببي اتجاها معاكسا؛ فلقد كانت أعمال الفلاسفة الأكاديميين في أخلاق معاملة الحيوان هي الباعث على

تشكيل حركة تحرير الحيوان الحديثة.

طور علم الأخلاق المعاصر مجالات تخصصية متعددة، لكل موضع عناية مركزي من حيث التدريس والبحث، والمجلات التخصصية، والأدبيات التي تسارع تعاظم قدرها. لعل المجالات الأكثر سوادا هي: *الأخلاق البيولوجية، التي تتناول مسائل أخلاقية ناشئة عن العلوم البيولوجية ومجال الرعاية الصحية. يشتمل هذا على قضايا مستديمة مثل *القتل الرحيم وقضايا جديدة مثل *تخصيب الصماء. في حين أن عددا قليلا من طلاب الطب والتمريض الجامعيين يدرسون مواد في علم الأخلاق، فإن هذه المواد أصبحت الآن سائدة.

المنزلة الأخلاقية التي تتنزلها *الحيوانات شكلت موضوعا مهما في علم الأخلاق التطبيقي المتأخر، بتشعباتها المتعلقة بالزراعة، التجريب على الحيوانات، وصناعة الفراء. وعلى نحو مماثل، جعل تعاظم الاهتمام بالبيئة الكثيرين يتساءلون عما إذا كانت الأخلاق الغربية التقليدية ذات نزوع «شوفوني - بشري» وما إذا كانت هناك حاجة إلى الاستعاضة عنها بأخلاق تقر احتياز كل الكائنات الحية، وربما كل المنظومات البيئية، على قيمة. لقد أفضت المحاولات التي بذلت لتشكيل مثل هذه الأخلاق إلى نقاشات حيوية طرحت عبرها أسئلة جديدة حول حدود علم الأخلاق.

حظي أخلاقيات، وهو مجال آخر لعلم أخلاق تطبيقية بجمهور واسع، وهو يدرّس الآن في كثير من المؤسسات التي لم تكن منذ وقت قصير تدرس أية مواد تتعلق بعلم الأخلاق. كثير من الشركات الكبيرة، التي تورطت في أنشطة مشبوهة مثل رشوة موظفين رسميين في الخارج، أو اختراق اللوائح الخاصة بالأمن التجاري، تستشعر الآن الحاجة إلى حساسية أخلاقية أشد بين موظفيها.

وبالطبع، يظل هناك من يرتاب في قيمة الأخلاق التطبيقية. قد يكونون مرتابين في علم الأخلاق على وجه العموم. غالبا ما ينكرون قيام العقل بدور في الأخلاق. على ذلك، يتوجب على كل من يطلع على أدبيات الأخلاق التطبيقية أن يسلم بأن بعضها على أقل تقدير يشكل أمثلة جيدة على توظيف العقل في مسائل عملية: ولأنه لا مناص من كثير من تلك الإشكاليات، يبدو واضحا أن تعقلها، قدر استطاعتنا، أفضل من الإحجام عن تعقلها.

ب.س.

*النباتية.

Peter Siger (ed.), *Applied Ethics* (Oxford, 1986).

*** المطلق.** هو ذلك الذي يحتاز على وجود غير مشروط، بحيث لا يُشترط ولا ينسّب ولا يرتهن بأي شيء آخر. عادة ما يعتبر المطلق مجموع الأشياء، منظورا إليه بوصفه وحدة، كينونة روحية، عارفة بذاتها (على الأقل عبر العقل البشري)، وبوصفه قابلا للفهم العقلاني، في مقابل الأشياء المتناهية، حال اعتبارها أفرادا، التي لا تعد كذلك. يعزى طرح هذا التعبير في السياقات الفلسفية إلى شلنج وهيجل. في العالم الذي يتحدث الإنجليزية أصبح المطلق المفهوم الأساسي عند أنصار المثالية المطلقة من أمثال جوشوا رويس و ف. ه. برادلي.

ت.ل.س.س.

*المثالية الفلسفية.

J.N. Finflay, *Ascent to the Absolute* (London, 1970).
T.L.S. Sprigge, *The Vindication of Absolute Idealism* (Edinburgh, 1983).

*** المطلقية، الأخلاقية.** الرؤية التي تقر أن أنواعا بعينها من الأفعال تعد خاطئة دوما أو واجبة دوما، بصرف النظر عن نتائجها. من الأمثلة النمطية على مثل هذه المبادئ المطلقة المبدأ الذي يقر أنه من الخطأ دائما أن نقتل عمدا كائنا بشريا بريئا، والمبدأ الذي يقر أنه يجب على المرء دوما قول الحق والبرّ بوعده. في المقابل، تقر النزعة *العاقبية أن صحة الفعل وخطئه إنما ترتهن بمدى إفضائه إلى نتائج خيّرة أو خلاف ذلك. قد يقر نصير العاقبية مثلا أن *القتل عادة ما يكون سلوكا خاطئا، كونه يسبب قدرا كبيرا من الحزن والمعاناة ويحرم الشخص المقتول من السعادة المستقبلية الذي كان له أن يحظى بها، ولكن على اعتبار أن الإحجام عن القتل قد يؤدي أحيانا إلى قدر أكبر من المعاناة وعوز السعادة، قد يكون حتى قتل الأبرياء عملا صحيحا.

ترتبط المطلقية الأخلاقية بالموقف *الواجبي في علم الأخلاق، ولكن دون أن تترادف معه. يقر الموقف الواجبي أن أنواعا بعينها من الأفعال خاطئة أو صحيحة في ذاتها. صحيحة أو خاطئة لأنها ببساطة ذلك النوع من الأفعال. أي بشكل مستقل عن النتائج التي تفضي إليها. قتل الأبرياء على سبيل المثال قد يعد خطأ لا لسبب سوى أنه قتل للأبرياء، بصرف النظر عن المعاناة وعوز السعادة اللذين ينجمان عنه عادة. بيّن أن الموقف الواجبي يتعارض مع النزعة العاقبية، وقد يبدو مماثلا للنزعة المطلقية، لكنه يختلف عنها. قد يقر المرء أن قتل الأبرياء خطأ في ذاته، وأن يسلم على ذلك بإمكان أن تبطل خطئية قتل الأبرياء في ذاتها بسبب النتائج المروعة التي سوف تنجم عن عدم القتل. المطلقية مؤسسة على الموقف الواجبي، لكنها تضيف زعما آخر. ليس الفعل خطأ في ذاته فحسب، بل لا سبيل لإبطال خطئيته وفق أي اعتبار للنتائج.

تناظر المطلقية رؤى تقليدية شائعة في الأخلاق،

خصوصا ذات الطابع الديني. ما يمكن تسميته بمفهوم «الوصايا العشر» في الأخلاق. على ذلك، حين تحجم المطلقية عن الركون إلى السلطة الدينية، قد تبدو عرضة للنقد العقلاني. أليس زيغا أن نقوم ببساطة باستبعاد أنواع بعينها من الأفعال، حتى حال إفضاء عدم القيام بها إلى نتائج أسوء؟ لماذا نصر على عدم قتل البريء إطلاقا، إذا كان عدم قتله يؤدي مثلا إلى قتل عدد أكبر من الأبرياء؟ يتعين على أشياع المطلقية، كي لا تكون نزعتهم منافية للعقل، أن يقوموا بالتمييز بين السبل المختلفة التي قد تحدث بها النتائج، كأن يميزوا بين *الأفعال وإهمال الواجبات، أو أن يقروا تعليم *الأثر المزدوج. آنذاك، سوف يكون بمقدور نصير المطلقية الذي يرفض الصفح عن قتل البريء، رغم أن عددا أكبر من الأبرياء سوف يقتلون حال عدم قتله، أن يقر أنه رغم أن فقد أرواح بريئة شيء مروع، فإنه لا يستبعد قتل الأبرياء، أو جعلهم يموتون كعرض جانبي غير مقصود، عبر حظر مطلق بالطريقة ذاتها التي يتم بها استبعاد قتل البريء. أمر ما إذا كان هذا دفاع كاف عن المطلقية يظل موضع جدل.

ر.جي.ن.

*المثل، الأخلاق؛ الكذب.

G.E.M. Anscombe, 'War and Murder', in *Collected Philosophical Papers*, iii (Oxford, 1981).

Jonathan Bennet, 'Whatever the Consequences', in *Analysis* (1966).

Thomas Nagel, 'War and Massacre', in *Mortal Questions* (Cambridge, 1979).

* **الطوباوية.** فكر نقدي وإبداعي يتنبأ بعوالم اجتماعية بديلة تحقق أفضل سبل الوجود، مؤسس على مبادئ عقلانية وأخلاقية، تفسر الطبيعة البشرية والتاريخ، أو إمكانات تقنية متخيلة. يشتمل التفكير الطوباوي بشكل ثابت على نقد للوضع الراهن، وهو يروم التغلب على *الإجحاف الاجتماعي، *الاستغلال الاقتصادي، الاضطهاد الجنسي، وسائر أشكال الهيمنة الممكنة التي تحول دون الرفاهة والسعادة في هذا العالم. هكذا يعد الموت عادة نهايتها الفاجعة. يركز الفكر الطوباوي من قبيل Republic لأفلاطون، عمل توماس مور الكلاسيكي Utopia (151-16)، وعمل توماسو كامبانيلا La Citta del Sole (1623)، والطوباوية الاشتراكية عند سينت سيمون، فورييه، وأوين، على مفاهيم الثروة المشتركة المثالية.

في حين أن الطوباويين ينتقدون الحياة الاجتماعية ويرومون أشكالا جديدة منها، فإنهم يحاولون تخطي حدود ما يسمى بالاعتبارات الواقعية والبراجماتية. إن هذا التضارب بين الفكر الطوباوي والواقع الاجتماعي قد أفضى إلى نقد عنيف بسبب خاصيته الفانتازية. كلمة «يوبتوبيا» مشتقة من كلمات يونانية تعني «لا ـ مكان»، وبوجه عام تماهى الطوباوية بالتأمل غير الواقعي. بحيث تطرح الصفة «طوباوي» بدلالاته القدحية العادية. في حين يؤكد ماركس وإنجلز مثلا الوظيفة الطوباوية الإيجابية في الواقع الاجتماعي القائم نسبيا تراهما ينقدان عوزه شمونية وتحليل للمجتمع الراهن التي تمكن من القيام بفعل سياسي عيني. هكذا تنبذ الماركسية الطوباوية ليس بسبب إمكاناتها في التفكير الخيالي البديل بل بسبب انفصالها النظري عن المجتمع الراهن.

غير أن هناك مفكرين من أمثال بلوخ وماركوس يميزون بين الطوباويات «المجردة» و«العينية». الأولى مجرد أحلام وتخيلات، في حين أن الثانية مؤسسة على تبصرات مشتقة من نظرية اجتماعية نقدية. يعتبر الفكر الطوباوي ناشئا عن اللاوعي، الذي تواجه قدرته التخيلية وتتحدى وتتجاوز وتبطل الواقع الواعي عبر التنبؤ بصورة مضادة تشتمل على آمال، رغاب، وتفكير تمنوي. غير أن هذه الأغلوطة الطوباوية لا تكون حاسمة إلا حال عزلها عن *أيدلولوجيا قائمة، وتأسيسها على فهم للواقع الاجتماعي ووسائل تحقيق ظروف أفضل للوجود. وكما يشير مانهايم، فإن الفكر الطوباوي موجه إلى تغيير بنى اجتماعية قائمة في حين تتعين وظيفة الأيديولوجيا في الحفاظ على الوضع الراهن. وبالطبع فإن الطوباويات بوصفها تخيلات خصوصية أو غير قابلة للتحقق قد تقوم بوظيفة أيديولوجية تتعين في الحفاظ على ما هو قائم، في حين تشتمل الأيديولوجيات الدينية أو «البرجوازية» على لب طوباوي عبر مواجهة المعاناة والأجحاف القائمين بمثال كائن فردوسي أو عادل.

وفق هذا فإن الطوباوية ليست مقيدة بجنس أدبي ولا مفاهيم محددة في الحياة الخيرة. إنها تقوم بدور حقيقي في العلاقة بالتغير الممكن أو المقصود في الظروف الاجتماعية الراهنة. لا ريب أن مماهاة التفكير الطوباوي بالاشتراكية أدت إلى نبذ متعجل للطوباوية بوصفها كذلك. اليوم تحاول النظرية الاشتراكية ما بعد الماركسية مثلا استخدام «يوتوبيا جماعة اتصالية مثالية» (هابرماس) كمجرد معيار «افتراضي» للحكم على الواقع القائم، في حين ينتقد فلاسفة ما بعد بنيويين من أمثال فوكو حتى هذا المثال لكونه «طوباويا»، واصفا المجتمع الحديث بأنه يوتوبيا رديئة تحتاز على علاقات القوة المهيمنة. غير أن الحركات الاجتماعية من قبيل *النسوية والتعددية الثقافية تشترط فيما يبدو ـ وتسمح ـ ببدائل أكثر عينية للوضع القائم.

قد يكون التفكر الطوباوي العيني والمسؤول جزءا لا يتجزأ من النقد الاجتماعي. أولا، التنبؤ بعوالم بديلة يساعد في جعل الحاضر نسبيا: إنه يخلق مسافة وفصلا عن منطقة ضرورات الحياة الاجتماعية المفترضة. ثانيا، فإنه يتقصى بدائل عينية وإمكانات يمكن تحققها قد تفضي إلى تغيرات وتحسينات عملية. وثالثا، يبدو أنه لا غنى

عن الطوباويات بوصفها دوافع. إن معنى الوضع الأفضل الممكن تحقيقه لا يثمن فحسب الخوض النقدي، بل يشجع أيضا على الاهتمام والأمل في تحقيق تغيرات حقيقية في الفعل السياسي.

هـ.ك.

E. Bloch, *The Principles of Hope* (Oxford, 1986).
R. Levitas, *The Concept of Utopia* (Syracus, NY, 1990).
K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (London, 1979).

* **التطور.** الفكرة التي تقر أن العالم بمحتوياته، خصوصا كائناته الحية، قد نما منذ بداياته البدائية عبر عمليات طبيعية، وليدة *للتنوير. حتى ذلك العصر، حالت القصة المسيحية عن الخلق، التي اقترنت بالفكر الجوهراني اليوناني، دون تفكير الناس في الأصول بمثل هذه الطريقة غير الإعجازية. ما بدأته الثورة العلمية، عبر افتراضها الناجح لمثل هذا القدر الهائل من التواترات الطبيعية والعلل المادية، اختتم ببزوغ الأمل والاعتقاد في التقدم، أيديولوجيا التغير الزاحف قدما والتحسن في الرصيد البشري، شجعه تعاظم مستمر في قدر المعرفة والتحكم في العمليات الطبيعية. في فرنسا، ولكن أيضا في بريطانيا وألمانيا، انتقل الناس بسهولة من الاعتقاد في *تقدم اجتماعي وثقافي إلى اعتقاد مناظر في تطور صاعد في عالم الحياة، أعتبر تطوره لاحقا دليلا على معتقداتهم الاجتماعية !

أشهر دعاة التطور المبكرين الفرنسي جين - بابتست دي لامارك، الذي طرح كتابه *philosophie zoologique* (1909) أول تناول متكامل للموضوع. المثير أن وراثة الخصائص المكتسبة، الآلية التي وهبها لامارك اسمه، لم تقم إلا بدور ثانوي في تفكيره، الذي هيمنت عليه رغبة في جعل سلسلة الوجود الاستاتيكية سلما متحركا مستمر الصعود. ربما كان *الفلاسفة الطبيعيون الألمان أكثر تأثيرا، فقد رأوا نماذج متكررة تحدث عبر الطبيعة، وربطوا هذا على نحو متوقع باعتقاد في وحدة العالم الحي. وبالطبع فإن هذا لا يعني أن أولئك المفكرين أو المتعاطفين مع الموضع (من أمثال جيته) قد أصبحوا دعاة مكرسين للتطور. وفق روح العصر، كانت الفكرة أكثر أهمية من الواقع.

لم يحدث قبل منصف القرن التاسع عشر أن أصبحت صورة النمو الشامل. التي تعرف الآن بالتطور ويتم تمييزها عن نمو الكائن الحي المفرد. تعليما مكرسا وولجت ردهات العلم المحترم. الفضل في ذلك إنما يرجع إلى العالم الطبيعي الإنجليزي تشارلز دارون، الذي عرض نظريته في التطور عبر الانتخاب الطبيعي في كتابه *On the Origins of Species* (1859). بعد أن بدأ دارون بالكفاح المالثوي من أجل البقاء، جادل بأن الكائنات الحية الناجحة في معارك الحياة تنزع للاختلاف عن تلك التي تمنى بالفشل. ثمة إذن «انتخاب طبيعي» «للأصلح». سوف تحتاز الزرافة الناجحة على رقبة أطول من رقبة الزرافة الفاشلة. بمرور الزمن، فيما يزعم دارون، سوف يفضي هذا إلى تغيرات حاسمة ثابتة. غير أنه لم تكن لديه نظرية مناسبة في الوراثة، وهذا قصور تم تفاديه في القرن العشرين بظهور علم الوراثة الجديد، الذي يعود هو نفسه إلى منتصف القرن التاسع عشر ولأفكار دارون التي لم يكن الراهب جريجور مندل على علم بها.

تثير الأسئلة التطورية اهتماما لا يستهان به كما تثير الكثير من الجدل. أكثرها وضوحا تلك التي تتعلق بالعلم نفسه. هل التطور، وفق ما يزعم نقاده، «مجرد نظرية وليس حقيقة»؟ إن مثل هذه التعليقات تركن على لبس يعتور كلمة *نظرية. إذا كنا نسأل ما إذا كان تم تكريس التطور، فإن هذا أمر لا يتطرق إليه الشك. علم الحفريات العضوية، السير الذاتية، علم الأجنة، علم التشريح، وغيرها، كلها تشير إلى أصول تطورية. ولكن إذا كنا نتساءل عن نظرية بعينها، فإن المناظرات الجادة سوف تستمر. إن الانتخاب الدارويني لا يحيد عن جادة الحقيقة حين يقر أن الكائنات الحية تبدو قد صممت بطريقة جيدة. إنها متكيفة. إما يجادل النقاد بأن الداروينية عاجزة عن تفسير هذه الظاهرة، أو يجادلون (باتخاذ استراتيجية مغايرة) بأن التناسب بين الكائنات الحية والعالم ليس بالقدر الذي تفترضه الداروينية. في الحالين يتوجب البحث عن آليات أخرى.

أيضا ثمة مسألة لا تقل إلحاحا تتعلق بما إذا كان تفكيرنا في التطور قابل للتطبيق بشكل مفيد على إشكاليات الفلسفة التقليدية، خصوصا الابستمولوجيا وعلم الأخلاق. يبدو أن الفلاسفة التقليديين، خصوصا فتجنشتين في الآونة الأخيرة، يخشون هذا الاقتراح خشية مصاصي الدماء للثوم. غير أنه بفضل حماس هربرت سبنسر، ظل هناك باستمرار تيار مثابر من المفكرين البيولوجيين يبسطون فكرهم على الفلسفة. إذا قمنا بفحص أعمالهم، وجدنا أن قليلا من الفلاسفة يرتاب في أهمية الحقيقة التي تقر أن البشر نتاج عمليات تطورية طبيعية طويلة وممتدة عوضا عن أن يكونوا نتاجا إعجازيا لعمل إله خيّر في اليوم السادس. لم تصل بعد *الابستمولوجيا التطورية وعلم الأخلاق التطوري إلى أن تكون فروعا جديرة بالتقدير، لكنهما اليوم. خصوصا بفضل بعض الذين يرون أنه ربما يكون بالإمكان توظيف التطور صحبة الرؤى والإنجازات التي حققتها الفلسفة التقليدية عوضا عن أن يكون بديلا عنها. يحققان الازدهار ويطرحان توجهات جديدة بطريقة لم تحدث من قبل.

م.ر.

R. Richards, *The Meaning of Evolution* (Chicago, 1991).
M. Ruse, *The Darwinian Revolution* (Chicago, 1979).

——— *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy* (Oxford, 1986).

* **التطورية، الابستمولوجيا.** هذا نهج في نظرية المعرفة يزعم أنه يتوجب على حقيقة أننا نحن البشر نتاج نهائي لعلميات *تطورية طبيعية أن تكون عاملا حاسما في سبل معرفتنا وفهمنا للعالم. التطورية في الابستمولوجيا جزء من حركة معاصرة شاملة شطر الابستمولوجيا الطبيعية، وهي تتخذ شكلين. يجادل الأول بأن نمو المعرفة، خصوصا المعرفة العلمية، ذو صلة بالنمو التطوري الذي يطرأ على الكائنات الحية. كل شيء في صيرورة، يتحرك إلى الأبد شطر مستوى جديد. وتماما كما أن هناك صراعا على الوجود في العالم العضوي، ثمة في العالم صراع بين المفاهيم يفضي إلى انتخاب «الأصلح». وبطبيعة الحال، ثمة اختلاف أساسي، يتعين في أن مواد *البيولوجيا الخام . «الطفرات» . نادرة، بمعنى أنها لا تحدث حسب الحاجة، في حين أن مواد العلم الخام . «الاكتشافات» . تأتي بوجه عام استجابة لحاجة وتوجه إليها. من هنا جاء العدد المتزايد من أشكال الابستمولوجيا التطورية، التي تزعم أن كل المعارف مشكّلة من قبل مبادئ فطرية (من قبيل قوانين المنطق والرياضيات، فضلا عن القوانين الابستمولوجية من قبيل تفضيل البساطة) اختيرت في الفكر البشري بسبب قيمتها التكيفية. ثمة جدل أيضا حول ما إذا كانت تلك المبادئ تشكل الشروط الضرورية للفكر العقلاني (أي التركيبي القبلي) أو مجرد مبادئ عارضة وغير متفردة، بحيث كان بالمقدور أن تكون مختلفة. هل المنطق وفق أندروميدا يختلف عن منطق أرسطو كما يختلف زحف الثعبان عن مشي الإنسان؟ أيضا ثمة جدل مناظر حول ما إذا كانت مثل تلك الفلسفة تشير إلى نتيجة مفادها أن المعرفة بوجه عام صورة دقيقة لعالم حقيقي (مستقل عن الإدراك البشري) أم أنه يشير إلى نوع من النظرية البراجماتية أو التساوقية في الحق.

م.ر.

M. Ruse, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy* (Oxford, 1986).

* **التطوري، علم الأخلاق.** نظرية تروم موضعة المؤسسات الأخلاقية ضمن أفكار علم البيولوجيا التطورية الأساسية. يقر المبدأ الأساسي أننا نثمن الأشياء والأشخاص وفق قدرتهم على دعم البقاء والحفاظ عليه بسبل تطورية. مثال ذلك، قد يُعتقد أن الصداقة والغيرية قيمتان لأنهما يحفظان أعضاء النوع البشري من العنف. الاعتراضات ضد النهج تأتي جزئيا من الذين ينكرون استراتجية اشتقاق القيم من حقائق تتعلق بالطبيعة البشرية، وجزئيا ممن يتهمونه بالإمعان في تبسيط المسائل الواقعية المتعلقة بهوية الاستراتيجيات التي تضمن البقاء فعلا. كمثال على الصعوبة الأخيرة، اعترض البعض بأنه حتى حال نجاح ممارسات بعينها، قد تكون بيئتها السابقة غير مستقرة؛ ما يعني أنها ممارسات سيئة رغم نجاحها التطوري.

جي.د.ج.إي.

التطورية، الابستمولوجيا.

M. Ruse, *Sociobiology: Sense or Nonsense?* (Dordrecht, 19790.

يشتمل على تصور متعاطف لكنه نقدي للموضوع.

* **الطوعانية الأخلاقية.** يمكن اعتبار الطوعانية رؤية فلسفية تعطي السيادة *للإرادة على سائر الملكات الذهنية. الطوعانية الأخلاقية رؤية تقر أن صائبية أو شائنية الفعل ترتهن أساسا بالكيفية التي أريد بها الفعل وأن مترتبات فعل المرء تعد خيرة أو شريرة وفق خيرية أو شرورية الإرادة التي أنتجت الفعل. بوجه عام، تعد الأخلاق الكانتية مرحبة كثيرا بالطوعانية الأخلاقية. يميل أنصار الطوعانية الأخلاقية إلى الشك في وجود حظ أخلاقي، لأن الظروف السعيدة لا تتعلق بخيريية إرادة المرء ومن ثم لا تتعلق بما إذا كان يمكن أن يحكم عليه بأنه أصاب أم أخطأ.

جي.فمم.

D. Statman, *Moral Luck* (New York, 1993).

* **الطوعانية الرأيية.** السؤال ما إذا كانت الأوضاع الرأيية (مثل المعتقدات) طوعية سؤال مهم لأن مثل هذه الطوعية تبدو مفترضة من قبل أية نظرية أخلاقية في الاعتقاد أو نظرية في *الفضيلة الرأيية. يرى أنصار الطوعية الرأيية من رينيه ديكارت حتى رودرك م. تشزم أن الاعتقاد فعل طوعي. الخصوم من ديفيد هيوم حتى برنارد وليامز يجادلون بأنه لا معنى للحديث عن قرار الاعتقاد . أن مفهوم المعتقد الطوعي متناقض. ثمة صيغة معقولة للطوعانية الرأيية طورت عبر التسليم باستحالة أن تكون المعتقدات أفعالا طوعية لأنها ليست أفعالا أصلا، وإقرار أن أفعال القبول الأصيلة وآلاف الأفعال الأخرى المتضمنة في اكتساب الأوضاع الرأيية وتعزيزها وإزالتها غالبا ما تكون طوعية بمعنى قوي إلى حد يبرر جعل المرء مسؤولا عن كونه في مثل تلك الأوضاع.

ب.م.م.

Peter Kauber, "Does James' Ethics of Belief Rest on a Mistake?", *Southern Journal of Philosophy* (1974).

* **الطاولة، لعبة.** لعبة يمارسها شخصان على رقعة، اشتهرت بين الفلاسفة بأنها طريقة استحدثها هيوم للشفاء من الانقباضية و*الشكوكية. «أتناول طعام العشاء، ألعب طاولة، أناقش، وأمزح مع الأصدقاء؛ وبعد ثلاث أو أربع ساعات من اللهو، أعود إلى تلك التأملات، فأجدها تبدو باردة، مكبوحة، غير وجيهة، إلى درجة أنني لا أعود راغبا في الخوض فيها» (Treatise of Human Nature, I. iv.s). على ذلك، وفق تصور آدم سمث لحياة هيوم المتأخرة، كانت الهويست، وهي نوع من الكوتشينة، لعبته المفضلة.

جي.برو.

* **طي اللامتناهي.** حجة على تناهي ماضي العالم استحدثها فيلبونس (490؟-575؟). يستحيل على السلسلة اللامتناهية أن تنتهي (يستحيل طي اللامتناهي). ولكن لو كان العالم لامتناهيا من حيث الزمن الماضي، فإنه «في كل لحظة تكون أبدية قد مرت» (كانت)، ومن ثم تكون سلسلة لامتناهية قد انتهت. لذا فإن العالم متناه من حيث الزمن الماضي. من ضمن من قال بهذه الحجة، الغزالي، القديس بونافنتورا، وكانت. غير أنها أدحضت بشكل نهائي على يد الأكويني، وبطريقة أكثر التواء على يد أوكام. لقد أشار الأكويني إلى أن الطي يتطلب حدين: بداية ونهاية. ولكن أي زمن ماض يمكن أن يعتبر بداية لم يمر عليه سوى زمن متناه. وفق ذلك، ليس لدينا بالمعنى المطلوب طيا لامتناهيا.

جي.جي.م.

*اللامتناهي.

Norman Kretzmann, "Ockham and the Creation of the Beginning less World", *Franciscan Studies* (1985).

